HAUTS LIEUX DE L'ESPRIT



TITUS BURCKHARDT

FÈS, VILLE D'ISLAM

ARCHÈ

Parti pour Fès en 1933 à la recherche d'un maître spirituel, l'auteur découvre une cité qui l'émerveille par sa culture, sa vie, son atmosphère. Ce jeune artiste épris de métaphysique étudie la langue, les sciences islamiques, se familiarise avec l'architecture, les arts, les techniques. Il prend des notes, des croquis.

Cette rencontre intime avec Fès est à l'origine de cet ouvrage. Comme à chaque fois qu'il évoque l'âme d'un lieu (Chartres, Sienne, l'Andalousie mauresque), Burckhardt entrelace remarques, récits personnels, chroniques et témoignages. Il sait, mieux que personne, nous ouvrir à une civilisation, en dégager l'essentiel; mieux que personne, il sait nous expliquer l'esprit des formes – qu'il s'agisse d'une société, d'une architecture ou d'un art sacré.

Ici, c'est l'Islam dans ses valeurs éternelles que Burckhardt nous présente, à travers une culture qui trouva son apogée en Andalousie, et à Fès sa dernière floraison. Mais plus que cette brillante civilisation, cet ouvrage nous fait voir la puissance de cohésion d'un Islam structurant, équilibré qui, par l'application de la Loi coranique, offrit dans cette cité un modèle d'administration politique et de gestion sociale : un milieu où chacun, riche ou pauvre, avait sa place et sa dignité, où la vie et toute activité avait un sens.

Il reste à Fès quelque chose de sa réalité d'autrefois, celle d'une ville humaine, capable de répondre à tous les besoins de l'homme, ceux du corps, de l'âme et de l'esprit. Dans notre société mécanisée, déshumanisée et spirituellement démunie, cette analyse d'un monde traditionnel et de ses valeurs semble plus que jamais d'actualité. Et, alors que le discours sur l'Islam tend à se figer en positions extrêmes, la parole de Burckhardt coule apaisante, libre et claire comme l'eau d'une fontaine de Fès.

Diffusion EDIDIT - 76 rue Quincampoix - 75003 Paris
www.editionsarche.com

ISBN 978-88-7252-201-1

9788872522011

€ 65,00

L'AUTEUR

Titus Burckhardt, fils du sculpteur bâlois Carl Burckhardt, naît à Florence en 1908. Il commence par fréquenter les écoles et ateliers d'art ; bientôt son intérêt pour l'art oriental l'amène à chercher les fondements universels des grandes religions. Plusieurs longs séjours au Maroc dans les années trente l'influencent profondément. Il y rencontre d'éminents représentants de la tradition de l'Islam et acquiert une excellente connaissance de l'arabe, des sciences islamiques et de la mystique. Il voyage au Proche-Orient, aux États-Unis. Sa rencontre avec un Indien Crow, Thomas Yellowtail, lui fera connaître de près la civilisation des Indiens d'Amérique du Nord.

Parallèlement à son activité de chercheur, Burckhardt fut directeur pour la Suisse romande des éditions Urs Graf, spécialisées dans la reproduction en fac-similé de manuscrits anciens. Il y fit paraître plusieurs codex, dont le *Book of Kells*, et créa la collection "Hauts lieux de l'Esprit", où il publia en allemand trois de ses ouvrages : *Siena, Stadt der Jungfrau* (1958), *Fes, Stadt des Islam* (1960) et *Chartres und die Geburt der Kathedrale* (1962), magistrales évocations de la vie, de l'art et de la spiritualité de ces villes, parues en français aux éditions Archè.

Plusieurs écrits de Burckhardt traitent des sciences traditionnelles dont la cosmologie. La plupart d'entre eux, publiés aux *Études traditionnelles*, ont été réunis dans trois ouvrages: *Science moderne et sagesse traditionnelle, Symboles – recueil d'essais* et *Aperçus sur la connaissance sacrée*, parus chez Archè, tout comme *Clé spirituelle de l'astrologie d'après 'Ibn Arabî* et *L'Alchimie*, deux ouvrages également consacrés à la cosmologie.

Avec son ami de longue date, Frithjof Schuon, il est un des grands représentants de l'École traditionnelle au XX[e] siècle. William Stoddart, son biographe, le présente ainsi : «Titus Burckhardt consacra toute sa vie à l'étude et à l'exposition des différents aspects de la Sagesse et de la Tradition. À l'âge de la science moderne et de la technocratie, il fut l'un des plus subtils et puissants interprètes de la vérité universelle, tant dans le domaine de la métaphysique que dans celui de la cosmologie et de l'art traditionnel.»

Homme de culture et de dialogue, Burckhardt fut aussi un homme d'action. Chargé en 1972, par l'Unesco et le gouvernement marocain, d'examiner les moyens de préserver la ville ancienne de Fès, il mit sur pied un programme de sauvegarde de la médina qui, en 1981, aboutit au lancement d'une campagne internationale et à l'inscription de la cité historique sur la Liste du patrimoine mondial. Lors d'un ultime voyage aux États-Unis, Burckhardt eut le privilège d'assister, dans la réserve de son ami Peau-Rouge, au rite sacré de la Danse du Soleil. Il mourut peu après à Lausanne, en 1984.

Titre original : *Fes, Stadt des Islam,* Urs Graf-Verlag, Olten, 1960

Traduction de l'allemand : Genia Catala
La présente édition a tenu compte des corrections apportées
par l'auteur au texte original allemand.

L'éditeur remercie Jean-Louis Michon,
Abdelhamid Bouzouzou et Jean-Paul Schneuwly
pour leur précieuse collaboration.

Via E. Troilo 2 - 20136 Milano
ISBN 88-7252-201-3
ISBN 978-88-7252-201-1

Mise en page et impression
Ingraf S.r.l. Milano, Italie

Diffusion EDIDIT, 76 rue Quincampoix - 75003 Paris

TITUS BURCKHARDT



FÈS, VILLE D'ISLAM

Photographies et dessins
de l'auteur

Avec deux conférences de Titus Burckhardt

FÈS, UNE VILLE HUMAINE
LES SCIENCES TRADITIONNELLES À FÈS

Postface de Jean-Louis Michon



ARCHÈ

INTRODUCTION

FÈS, UNE VILLE HUMAINE[1]

J'ai souvent eu l'occasion de conduire des amis européens, des hommes cultivés et sensibles, à travers la vieille ville de Fès. Je craignais qu'ils ne se fatiguent vite à descendre et remonter les tortueuses ruelles, que la fange d'un jour de pluie ne les dégoûte et que la surpopulation, la foule trop dense dans les marchés, ne les découragent. Mais rien de tout cela ne put amoindrir leur enchantement que résumaient des paroles comme celles-ci : « Voilà une ville encore humaine. »

J'ai médité ces paroles. Il est vrai que la vieille ville de Fès représente, en marge d'un monde de plus en plus mécanisé, nivelé et déshumanisé, une ambiance où la vie se déroule encore selon un rythme éminemment humain ; mais il y a plus que cela : cette vie, dont Fès est comme la cristallisation, fait appel à l'homme tout entier, à l'homme qui est à la fois corps, âme et esprit, qui a des besoins physiques, une vie affective de l'âme et une intelligence qui dépasse l'un et l'autre plan. À bien considérer les choses, il n'existe pas d'ordre ni de coutume dans l'ancienne Fès qui ne possède ce caractère intégral, et ce n'est pas étonnant, car tout découle directement ou indirectement de la *sounna* – la Tradition prophétique –, pour laquelle l'homme est toujours à la fois corps, âme et esprit, de sorte que l'on ne peut négliger une de ces modalités sans porter préjudice à l'homme entier.

Considérons les choses les plus élémentaires de la vie urbaine, l'eau par exemple, qui joue un rôle si important pour Fès. En fait, si la ville a été bâtie dans ce creux de terrain, en dépit de tous les principes stratégiques qui veulent qu'une ville ne soit pas dominée par ses alentours, c'est pour l'eau, pour les sources qui jaillissent sur la pente de la ville haute, et en vue de la possibilité de distribuer les eaux de l'Oued Fès sur toute la ville, pour qu'elles fertilisent les jardins, alimentent les fontaines des mosquées et des maisons, et emportent toutes les ordures dans la vallée, où l'Oued Bou Khrareb les recueille et les amène vers le fleuve Sebou. Cette domestication de l'Oued Fès force l'admiration chaque fois que l'on voit ses eaux faire surface dans les quartiers les plus éloignés les uns des autres. Or cette utilisation de l'eau, si elle est un garant de fertilité et un facteur d'hygiène, plaît en même temps à l'âme, car cette eau qui coule dans les bassins des *riyâd* et joue dans les fontaines, est comme la vie de l'âme. Enfin, l'eau sert aussi pour les ablutions rituelles et, sous ce rapport, elle est le symbole de la pureté, miroir passif de l'Unité divine.

Ici, on se demandera ce que signifie, pour les habitants de la ville, la pollution de l'Oued Fès ; mais c'est là un problème sur lequel nous aimerions revenir à une autre occasion.

La même gamme de réalités se retrouve dans l'architecture. La maison typique, qui est presque entièrement fermée vers l'extérieur et toute rassemblée autour de sa cour intérieure, correspond

[1] Conférence donnée par Titus Burckhardt à Fès dans le palais du Pacha le 21 avril 1973, devant les membres de l'Association pour la sauvegarde de Fès qui venait d'être fondée. Le texte de cette conférence, rédigé en français par l'auteur, a été publié dans les *Études traditionnelles* n° 485, Paris, juillet-septembre 1984.

d'abord à une nécessité physique ; il est beaucoup plus difficile, à Fès, de se défendre contre la chaleur et les vents que de supporter le froid. En même temps, ce caractère intraverti de l'architecture, à l'aspect souvent pauvre à l'extérieur, mais d'une beauté et d'une richesse inattendues dans son intérieur, exprime fort bien cette sorte de jalousie sacrée que le musulman éprouve – de plein droit – pour sa propre famille. Enfin, cette même forme de la maison, retranchée du monde environnant et ouverte sur le ciel, manifeste une certaine attitude spirituelle. Elle correspond au fait que tout chef de famille est l'*imam* pratiquement indépendant de son monde.

Ce n'est pas de l'individualisme au sens courant de ce terme, c'est la dignité spirituelle de l'homme qui est en cause ; celle-ci est inviolable et elle s'étend en principe à tout ce qui le concerne personnellement : la personne, la famille et les biens du *Mouslim* sont *haram*, selon le Coran. Sous un tout autre rapport, l'homme fait partie intégrante de la société et doit obéir à ses lois. Les deux dimensions ne se confondent pas : il y a la vie personnelle, sacro-sainte, et il y a la vie collective, nécessaire, et la seconde se déroule d'autant plus facilement que la première ne sort pas de son domaine.

L'architecture de Fès est l'expression patente de cette situation : son unité fondamentale, c'est le *beït*, la pièce habitable de forme rectangulaire allongée et d'une grandeur moyenne à peu près constante. Plusieurs *buyût*, groupés autour d'une cour centrale, constituent la maison qui, elle, a toujours la possibilité de s'agrandir par la superposition de *buyût* ou par la juxtaposition de plusieurs cours intérieures. Il y a la simple maison, dont la cour est généralement entourée de quatre corps de logis, et il y a le *riyâd*, le jardin clos, qui peut être fait de deux corps de logis reliés par des murs d'enceinte. L'unité fondamentale de l'édifice sera toujours le *beït*, qui peut varier de grandeur ; autour d'une grande cour, les *buyût* seront relativement plus grands, mais leurs proportions resteront sensiblement les mêmes, de sorte que l'ensemble des maisons d'un quartier ou de la ville donnera très exactement l'impression d'une agglomération de cristaux de roche, les éléments de même structure et de proportions semblables se répétant à diverses échelles de grandeur. C'est de là que vient l'homogénéité architecturale d'une ville maghrébine comme Fès : elle est constituée à partir de la cellule d'habitation qu'est le *beït* ; même les palais qui s'y trouvent sont faits d'un groupement plus ou moins complexe de ces cellules et ont souvent grandi au gré de leurs propriétaires successifs, chacun y ajoutant quelques nouvelles pièces.

À l'exception des ouvrages de fortification, l'architecture marocaine ne procède jamais à partir de grandes formes d'ensemble, et rien n'est plus étranger à son génie que la conception européenne des immeubles construits en bloc et subdivisés en de multiples appartements. Ces immeubles sont l'expression d'un collectivisme, qui détermine les existences individuelles à partir d'un ensemble préconçu, alors que l'architecture traditionnelle du Maghreb part de l'existence individuelle – ou plus exactement personnelle – pour aboutir à l'ensemble collectif. On nous dira peut-être que ce sont là deux conceptions appartenant à deux époques différentes et que la vie moderne exige des formes d'habitation modernes. Mais cet argument n'excuse pas la construction d'immeubles-blocs à l'intérieur d'une ville historique comme Fès ; il est parfaitement possible d'adapter de nouvelles constructions à la structure urbaine que nous venons d'expliquer.

L'architecture traditionnelle, qui reçoit l'air et la lumière par la cour intérieure, permet d'ailleurs une agglomération compacte des édifices, ce que l'architecture moderne du genre décrit plus haut ne

permet certainement pas : deux maisons-ruches dont les fenêtres sur rue se rapprochent, d'un côté et de l'autre, jusqu'à quelques mètres de distance, représentent une atrocité. Les ruelles des anciens quartiers de la ville ont une tout autre fonction ; elles ne sont que des corridors d'accès.

L'agglomération compacte des maisons dans les anciens quartiers était d'ailleurs compensée, non seulement par l'existence des cours intérieures, mais encore par celle des jardins qui s'étalaient, à une époque relativement récente, entre le noyau de la ville et ses remparts. Le lotissement de beaucoup de ces jardins en terrains à bâtir n'a été une charité sociale qu'en apparence ; en offrant des chances d'habitation à un certain nombre de personnes, on a en même temps rendu la vie plus difficile à la population entière.

C'est encore pire quand une des belles demeures seigneuriales ou patriciennes – s'il nous est permis d'employer ce terme par analogie – devenue vacante par suite de l'exode des anciennes familles citadines ou trop onéreuse pour ses héritiers, est détruite pour céder la place à un immeuble d'appartements à loyer réduit. Deux malheurs se cumulent ainsi : la perte d'un héritage culturel irremplaçable et une augmentation de la densité de population dans une ville qui étouffe déjà.

Le cas de belles maisons – souvent d'intérêt historique et presque toujours de grande valeur artistique – vouées tôt ou tard à la destruction n'est malheureusement pas rare à Fès. Il existe dans les quartiers centraux de Fès, comme Sagha, Guerniz et Souika Ben Safi, un certain nombre d'anciennes maisons qui mériteraient d'être protégées comme monuments historiques, alors qu'elles sont souvent habitées par des familles pauvres et assez mal entretenues. D'autres belles demeures, et parmi elles de véritables palais, se situent dans les quartiers périphériques, comme la partie nord de Cherreblinyine, le Douh, Ras Jenane, Ziat ou Keddane. Quelques-unes sont encore habitées par leurs propriétaires, périodiquement au moins, tandis que d'autres sont vides et parfois vouées à la ruine, si elles ne sont pas récupérées à temps pour servir à des buts culturels ou même touristiques. Mais nous ne pouvons ici qu'évoquer ce problème en passant, nous proposant d'en faire l'objet d'une étude à part.

Revenons à l'aspect d'ensemble de la ville et rappelons qu'une ville n'est pas seulement une entité statique, mais qu'elle est également vécue comme un itinéraire – nous serions tenté de dire : comme un film – qui se déroule en suivant ses principales artères. À Fès, ce caractère dramatique des voies est particulièrement accusé : les principales rues qui conduisent des portes de la ville vers son centre, comme par exemple la grande Talaâ, sont très accidentées ; elles sont tantôt larges et tantôt étroites et subissent des déviations comparables à celles qui défendent l'entrée des maisons particulières – par sagesse et par prudence, Fès n'a jamais livré facilement son cœur – ; par endroits, elles sont recouvertes de toits de roseaux et bordées de boutiques et se comparent plutôt à des chambres qu'à des rues ; ailleurs, elles sont raides et nues, puis s'élargissent soudainement en de petites places, où s'ouvrent des portails de mosquées.

Ce qui rend ces itinéraires urbains particulièrement fascinants, c'est l'exercice, en pleine rue et sous les yeux des passants, des métiers et des arts. C'est de ces derniers que nous voulons encore dire quelques mots, car ils représentent la synthèse la plus frappante des trois aspects de la vie urbaine traditionnelle, aspects qui correspondent respectivement au corps, à l'âme et à l'esprit. Précisons d'abord qu'il n'y a pas de différence, dans le monde traditionnel, entre art et artisanat ; le premier implique toujours un but pratique et le second une recherche de perfection et de beauté, en

conformité avec le *hadîth* : *Inna 'Llâha kataba 'l-ihsâna 'alâ kulli shaï* (« en vérité, Dieu prescrit la perfection – ou la beauté – en toute chose »). Il n'y a pas de «l'art pour l'art» dans l'ancien Fès ; des arts comme ceux de la mosaïque et du plâtre sculpté sont directement rattachés à l'architecture ; d'autres comme la poterie, la dinanderie et le tissage se rattachent à la vie domestique et au vêtement. C'est dans la nature de l'art de réjouir l'âme, mais tout art ne possède pas une dimension spirituelle ; dans le cas de l'art marocain, cette dimension se manifeste directement par la transparence intellectuelle, par le fait que cet art avec son harmonie géométrique et rythmique s'adresse, non pas à telle intelligence particulière, plus ou moins empreinte de tendances passionnelles, mais à l'intelligence même dans ce qu'elle a d'universel.

Ces considérations, bien que nées d'une préoccupation aiguë, ont fini par se transformer en un éloge de Fès. Certains nous diront peut-être que nous avons trop idéalisé le caractère de cette ville, et que sa vie réelle est bien davantage tributaire des misères humaines. Peu importe, car c'est l'idéal (et non pas son absence) qui détermine les faits, plus ou moins parfaitement certes, mais toujours d'une manière décisive.



La partie haute de la ville ancienne de Fès, vue du nord.

À Dieu appartiennent l'Orient et l'Occident,
où que vous vous tourniez,
là est la face de Dieu.
Dieu embrasse tout, il est omniscient.

CORAN, II, 115

FÈS

Un vallon d'améthyste, aux mille cristaux serrés dans un anneau de verdure argentée : c'était Fès, l'antique cité de Fès, dans la lumière du soir. Au fur et à mesure que nous descendions de la montagne, le vallon s'élargissait. Irrégulièrement disposés, et pourtant tous semblables, les cristaux se découpèrent plus nettement, une face claire, l'autre ternie par les intempéries ; entre ceux-ci et le feuillage argenté des oliveraies, apparut la vieille muraille avec ses tours. Image de toujours, des files d'ânes cheminaient en petites caravanes vers la porte la plus proche, Bab al-Guissa. Des groupes d'hommes et d'enfants en habits maghrébins sortaient dans le vent du soir, attirés par l'étendue verte. C'était le printemps, et tout autour les collines étaient couvertes de fleurs jaunes et bleues.

En contrebas, au cœur de la ville, on distinguait le toit vert émeraude, en forme de tente, qui surmonte la coupole du tombeau d'Idris, le saint fondateur de Fès. Tout près, un minaret, et non loin le vert identique des tuiles vernissées de la vieille université coranique al-Qaraouiyyine. Plus nous approchions, plus se multipliaient dans le ciel les minarets, tours carrées au sommet tronqué, si semblables aux tours romanes des cités italiennes. Il y en avait près de cent, signalant l'emplacement des mosquées principales ; les mosquées plus petites, innombrables, restaient invisibles dans le dédale des hautes maisons aux murs blanchâtres, illuminés de rose par le crépuscule. C'était une ville de sanctuaires : les premiers voyageurs européens, venus au début du XX[e] siècle, avaient les uns évoqué un fief du fanatisme, les autres, émerveillés, un lieu de prière perpétuelle.

Depuis vingt-cinq ans que je n'y étais revenu, la vieille cité avait-elle intérieurement changé ? Blottie dans ses murs, vétuste, rongée par le temps, elle était pareille à mon souvenir. Seuls quelques îlots de maisons blanches en terrain découvert, là où personne autrefois n'aurait osé s'installer, et quelques huttes misérables, nichées dans des carrières à chaux abandonnées, indiquaient que le peuple des pauvres avait dû quitter la protection des vieilles murailles.

Vers l'est, à notre gauche, le vallon s'ouvrait sur la dépression de l'oued Sebou, large vallée peu profonde, barrée à l'horizon par une chaîne du Moyen Atlas, le Bou Iblane, encore couvert de neige. À l'ouest, un peu en hauteur, s'ouvrait la plaine où se trouvent Fâs Djedîd (Fès la Neuve), cité médiévale des sultans mérinides, et, plus loin encore, la ville nouvelle bâtie par les Français.

Fès venait à ma rencontre, comme elle surgissait de mon âme, de l'ombre du souvenir, riche de ses mille visages m'assaillant de questions ; car Fès, qui m'avait été familière, avait néanmoins conservé son mystère. J'y avais vécu dans un monde à part, un monde d'un autre temps, sans doute disparu : l'univers rude et plein de saveur du Moyen Âge, pauvre extérieurement mais riche intérieurement.

Pliant sous la domination étrangère, acceptant sans broncher un ordre nouveau régi par des forces mécaniques, la ville était restée fidèle à elle-même. Les hommes, alors chefs de famille, avaient été élevés dans un monde intact, empreint d'une tradition spirituelle ; le génie qui avait créé, plusieurs siècles auparavant, la mosquée de Cordoue et l'Alhambra de Grenade restait pour eux plus proche et plus réel que toutes les nouveautés apportées par la domination européenne.

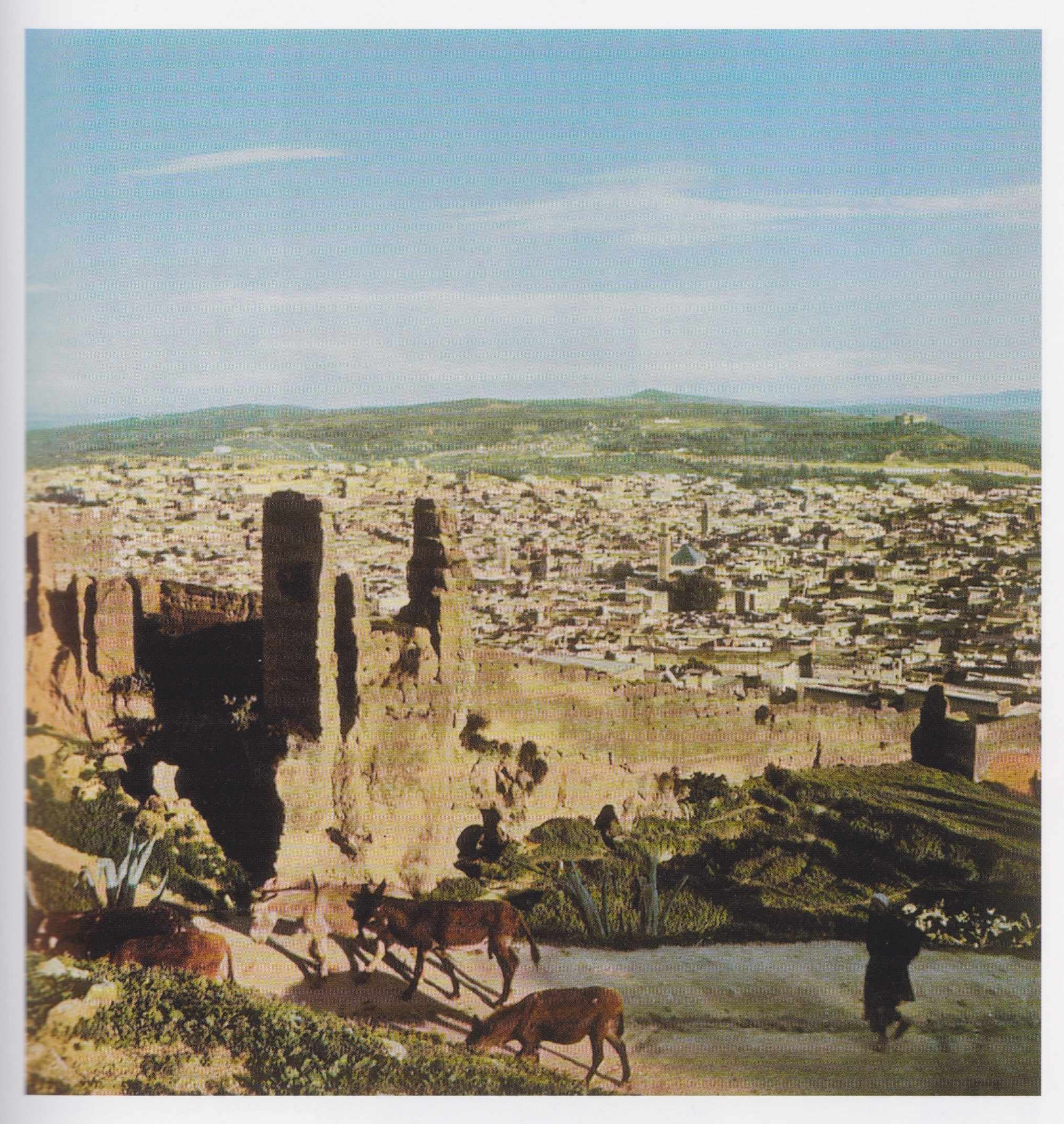
Depuis, une nouvelle génération avait grandi, qui dès l'enfance s'était laissée éblouir par la puissance européenne ; en grande partie sortie des écoles françaises, elle portait en elle le dard d'une contradiction presque insurmontable. Comment concilier en effet un mode de vie ancestral qui, malgré ses défauts, détenait le trésor d'un sens éternel, et le monde européen moderne, qui se présentait clairement comme une puissance d'ici-bas, avide de possession et de jouissance, et méprisant tout ce qui est sacré ? En apparence vaincus, les hommes remarquables que j'avais eu le privilège de connaître, et dont la génération s'éteignait, avaient su préserver leur liberté intérieure. Lorsque le Maroc, quelques décennies plus tard, obtint son indépendance politique, la jeune génération remporta certes une victoire extérieure, mais avec le risque de succomber intérieurement.

Je revenais dans cette ville familière non sans appréhension, car rien n'est plus affligeant que le spectacle d'un peuple dépossédé du meilleur de son patrimoine et ne recevant en échange que l'argent, la hâte et la dispersion.

À la porte de la ville, le cimetière à l'abandon était toujours là ; dans l'alignement irrégulier des tombes, entre les sentiers et les chardons en fleurs, on voyait des enfants jouer sur les dalles blanches et des hommes silencieux, assis çà et là, attendre le coucher du soleil et l'appel à la prière.

La dernière lueur rose sur les tours venait de s'éteindre. Le soleil était couché et seul l'or vert du ciel déversait une lumière douce, qu'aucune ombre ne divisait et où toute chose flottait dans une clarté qu'elle semblait irradier. À cet instant dut retentir, du haut des minarets, l'appel modulé à la prière du soir, car des lumières s'allumèrent sur les tours. Pourtant, la ville resta silencieuse ; seuls quelques lambeaux sonores, telles des plaintes brusquement interrompues, atteignirent nos oreilles : le vent s'était levé, soufflant de la montagne vers la plaine et la ville, étouffant les sons. Les hommes qui attendaient sur les collines avaient perçu l'appel ; isolés ou en groupes, ils étendirent leur tapis de prière et se tournèrent vers le sud-est, en direction de La Mecque. D'autres se hâtèrent de franchir la porte pour atteindre une mosquée, et c'est avec eux que nous pénétrâmes dans la ville.

Nous nous retrouvâmes d'un coup dans la pénombre des ruelles étroites qui, de toutes les portes, mènent en pente raide vers le bas de la cité, vers les grands sanctuaires, les souks et les rues marchandes. De l'extérieur, on ne distingue des maisons que des murs noircis par le temps, et parfois une fenêtre. Les seules portes ouvertes sont celles des *fondouks*, ces caravansérails où les paysans et les Bédouins venus en ville laissent leurs montures et leurs bêtes de somme dans des halles ouvertes sur une cour, louant à l'étage une cellule pour y passer la nuit ou y déposer leurs marchandises. La rue est une gorge profonde à demi obscure, aux sinuosités imprévisibles, parfois surmontée d'un pont reliant les bâtiments, et juste assez large pour permettre à deux mulets de se croiser sans trop se bousculer. On entend partout le cri de *« balek ! balek ! »* (attention ! attention !), par lequel les muletiers et les porteurs, la tête lourdement chargée, se fraient un chemin à travers la foule. Plus bas commencent les boutiques où le voyageur fraîchement arrivé se procure le nécessaire ; on y trouve aussi les maréchaux-ferrants, les fabricants de bâts, les vanniers, et les gargotiers qui préparent des plats simples sur de petits feux de charbon de bois. Après les avoir dépassés, nous bifurquâmes dans la rue des marchands d'épices, le souk al-Attârîn, qui traverse tout le centre de la ville et où se succèdent, comme des caissons de bois s'ouvrant vers l'avant, de minuscules boutiques où le vendeur n'a guère que la place de s'asseoir entre ses marchandises empilées.

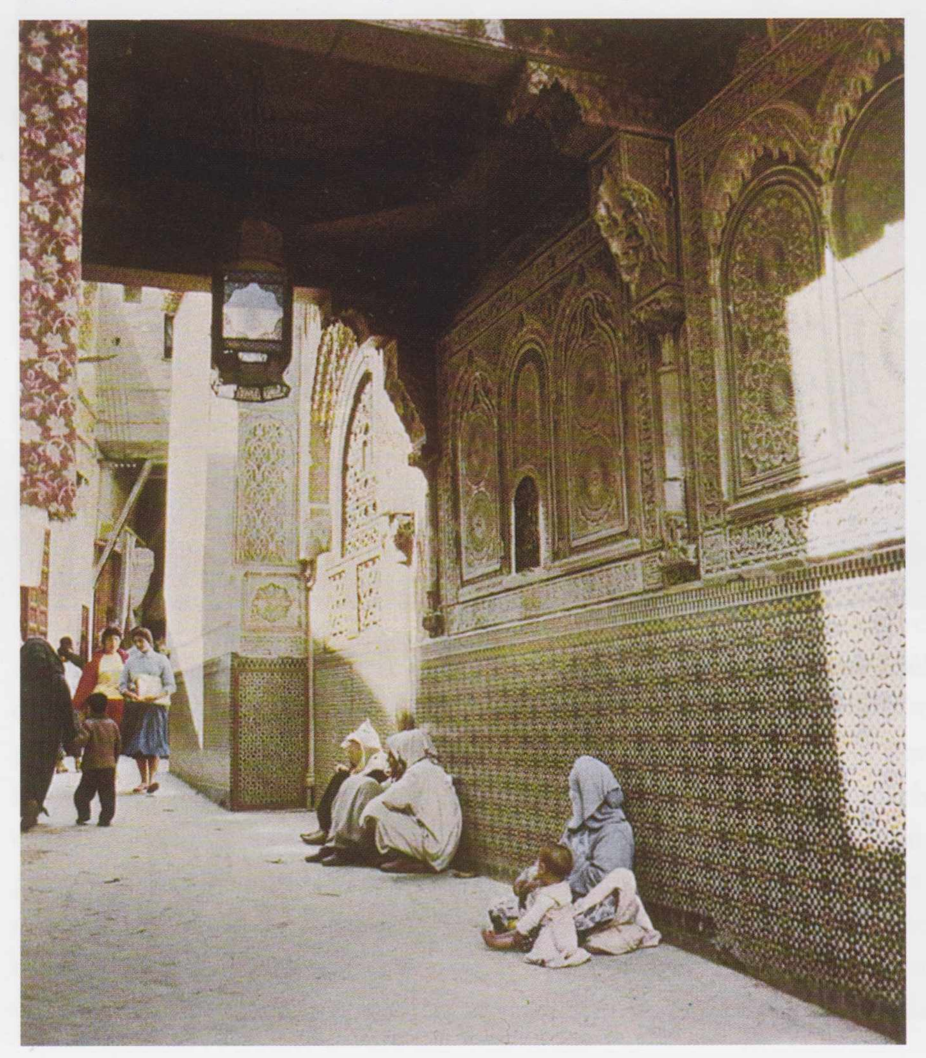


La partie centrale de la médina, vue des collines situées au nord de la ville. On distingue le toit de tuiles vertes de la mosquée funéraire d'Idris II, ainsi que son minaret. Au premier plan, le mur d'enceinte éclairé par les rayons du couchant.

Rien n'évoque les souvenirs comme les odeurs ; rien ne rend le passé si présent. Oui, c'était bien Fès, ce parfum de bois de cèdre et d'huile d'olive fraîche, cette odeur sèche, un peu poussiéreuse, de blé remué, cet âcre relent du cuir qui vient d'être tanné. Et puis la griserie des senteurs de l'Orient, dans le souk al-Attârîn, où l'on trouve toute la richesse des épices, acheminées autrefois depuis l'Inde lointaine comme autant de biens précieux. Parfois, une bouffée d'encens échappée d'une mosquée enveloppe le passant d'une odeur de santal.

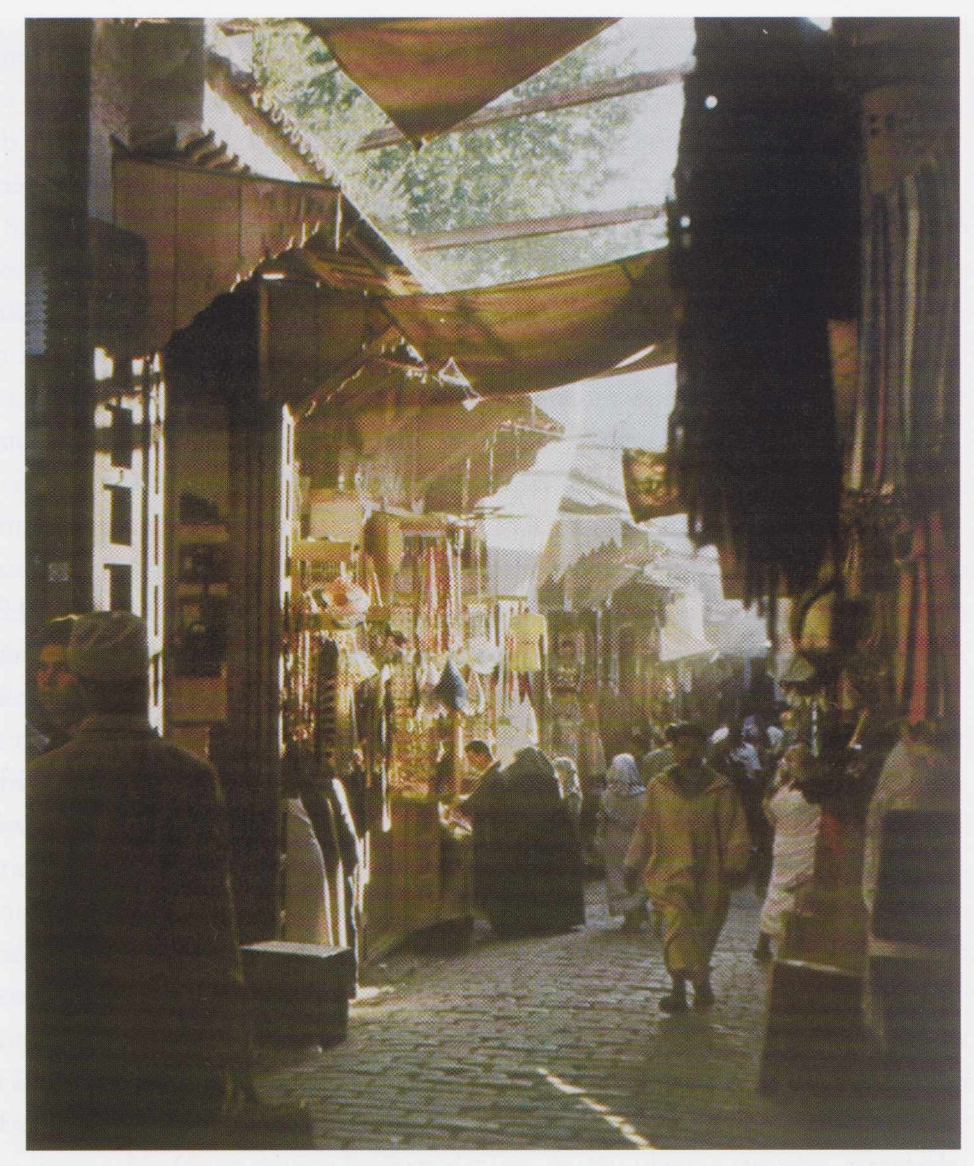
Les sons, eux aussi, sont caractéristiques : j'aurais retrouvé mon chemin les yeux fermés, guidé par le bruit des sabots sur le pavé raide, le chant monotone des mendiants accroupis dans les recoins des ruelles et le son argentin des clochettes signalant les porteurs d'eau qui arpentent les bazars, offrant à boire à tous ceux qui ont soif.

Pour l'instant, je ne prêtais attention qu'aux visages apparus çà et là dans la lueur des petites lampes qu'on venait d'allumer, car j'espérais retrouver un ami ou une connaissance d'autrefois. Mais j'avais beau identifier tantôt les traits de tribus et de clans qui m'étaient familiers, tantôt les types du citadin sérieux et digne, ou au contraire rusé et légèrement moqueur, je ne reconnus aucun visage. Dans la foule, des jeunes, habillés plus ou moins à l'européenne, portaient sur le front les signes d'un temps nouveau et, dans le regard, une lueur de provocation lorsqu'ils toisaient l'étranger.



*Dans le sacratum (*horm*) du mausolée d'Idris II. Le mur extérieur du sanctuaire est percé d'une petite fenêtre grillagée qui donne sur la chambre funéraire. Au pied du mur, des mendiants accroupis.*

Marché aux épices, souk al-Attârîn.



À droite du souk aux épices, on pénètre dans un dédale d'étroites ruelles qui entourent la mosquée funéraire de Moulay Idris. On y vend toutes sortes de vêtements et d'articles colorés : babouches de cuir, ceintures de femme rehaussées d'or et d'argent, robes de brocart. Plus près de la mosquée, on trouve des cierges décorés et, tout à côté, de l'encens et des huiles odorantes, car les parfums ont leur place dans la *sounna*, coutume instituée par le Prophète Mohammed, qui lui-même avait dit : « Trois choses de ce monde m'ont été rendues aimables : les femmes, les parfums et la prière, qui rafraîchit les yeux. »

Un passage étroit, que des poutres placées à hauteur d'homme barrent aux montures et aux bêtes de somme, entoure la mosquée funéraire. Il délimite le *horm*, le *sacratum*, à l'intérieur duquel personne autrefois ne pouvait être poursuivi (cette règle n'ayant été violée que lors du soulèvement contre le sultan Ben Arafa, mis sur le trône par les Français). Après avoir longé les murs du sanctuaire ornés d'arabesques, puis dépassé la petite fenêtre grillagée qui s'ouvre sur le tombeau, nous débouchâmes sur une autre ruelle, bien éclairée, qui nous conduisit près de la

grande mosquée et université al-Qaraouiyyine. Dans les rues qui la bordent on trouve les minuscules études des avocats et des notaires, à côté desquelles les libraires et les relieurs tiennent boutique, comme le faisaient autrefois leurs confrères chrétiens, à l'ombre des grandes cathédrales. En passant, nous aperçûmes, par l'une des nombreuses portes de la mosquée, la forêt illuminée des piliers, vibrante des sourates coraniques déferlant comme des vagues.

Après le quartier des chaudronniers, où les marteaux s'étaient tus et où, çà et là, un artisan s'attardait à polir et à examiner un vase à la lumière de sa lampe, nous traversâmes le pont situé au bas de la ville pour remonter vers la porte opposée, Bab al-Foutouh. Nous étant retournés, nous aperçûmes la vieille cité étendue à nos pieds comme un lit de galets luisants.

Je sus alors que le visage de Fès, ce visage ancien, à la fois étranger et familier, était intact. Mais son âme vivait-elle encore de la vie d'autrefois ?

Quelques jours plus tard, nous fûmes invités à passer la soirée chez un ami marocain. Sa maison, comme toutes les maisons mauresques, avait pour seule source de lumière sa cour intérieure blanche ; celle-ci foisonnait de roses, avec un petit oranger resplendissant à la fois de fleurs et de fruits. C'est sur cet espace que s'ouvrait de plain-pied la salle où les invités se trouvaient déjà assis à trois ou quatre, sur des divans bas. Parmi eux, je remarquai un Arabe de petite taille à la peau basanée, dont le visage hâve, comme dévoré par un feu intérieur, s'illuminait d'un sourire d'enfant. Le maître de maison nous le présenta comme le meilleur chanteur marocain de chants spirituels et le pria, après le repas, de chanter pour nous. L'homme ferma les yeux et entonna une *qasîda*, un chant d'amour symbolique. Sa voix, d'abord contenue, s'amplifia peu à peu. Certains invités qui s'étaient rapprochés de lui et l'entouraient, le capuchon de leur djellaba rejeté, reprirent, sur une mélodie âpre de l'ancienne Andalousie, le refrain comprenant la *chahâda*, profession de l'Unité divine. Les vers arabes du poème se succédaient à une cadence rapide, pressée, tandis que le répons revenait avec l'ampleur d'une vague. Soudain, le flot du chœur, qui jusqu'alors n'avait fait que répondre, se mit à déferler continûment, ramifié en plusieurs séquences rythmiques parallèles, au-dessus desquelles dansait, plus claire, comme un chant d'allégresse céleste dominant un hymne guerrier, la voix conductrice du chanteur.

Étonnamment, les nombreuses lignes mélodiques ne confluaient nulle part, ne formaient aucun de ces accords qui permettent au flux du sentiment de se reposer comme en un vaste lit, promesse d'une consolation par trop proche, par trop humaine à notre attente. Jamais la mélodie ne se faisait espace d'ici-bas, jamais ses lignes ne se réconciliaient en une harmonie ; au contraire, elles coulaient sans fin, tournant inlassablement autour d'un centre silencieux, de plus en plus nettement perceptible, comme une présence intemporelle, un espace spirituel sans passé ni avenir, un présent cristallin où se noyait toute impatience.

C'était Fès, une Fès intacte.

LA VILLE ET LE DÉSERT

SÉDENTAIRES ET NOMADES

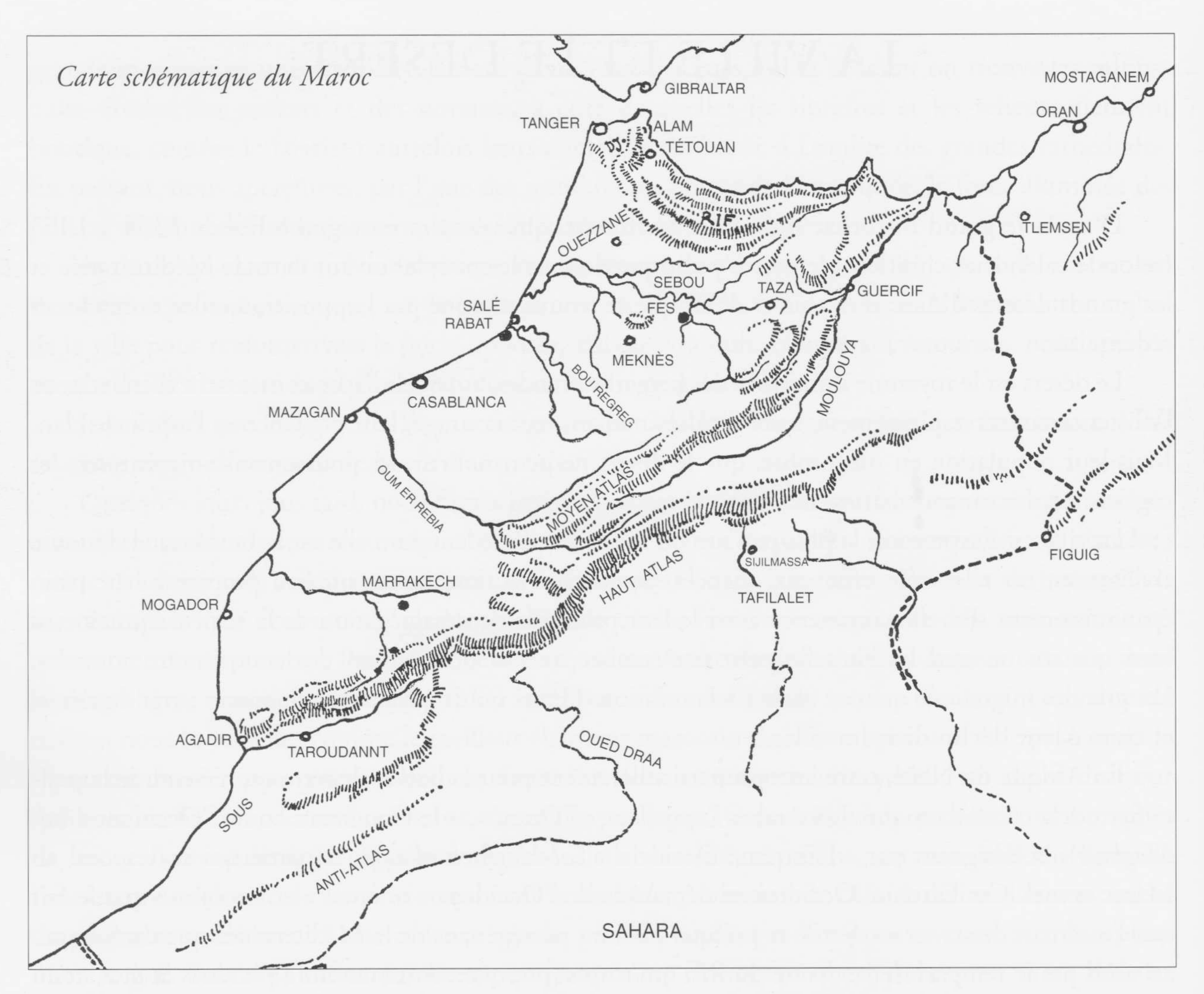
D'après le grand historien arabe Ibn Khaldoun, qui vécut et enseigna à Fès de 1354 à 1363 (selon le calendrier chrétien), le destin politique de tous les peuples vivant entre la Méditerranée et les grands déserts d'Asie, d'Arabie et d'Afrique se trouve marqué par l'opposition entre nomades et sédentaires.

Le désert est le royaume immuable des bergers nomades, auxquels l'âpre et incessant combat pour l'existence conserve pleinement leurs facultés natives, leur courage, leur vigilance et l'esprit de clan. Mais leur population en surnombre, que le désert ne peut nourrir, les pousse constamment vers les régions fertiles où sont bâties les villes.

La ville est l'expression la plus parfaite du mode de vie sédentaire ; elle est le but naturel de toute civilisation, car elle seule offre aux sciences, aux arts et au commerce un lieu propice à leur plein épanouissement. En elle commence aussi le lent processus de désagrégation de la société humaine, si bien que tôt ou tard les cités finissent par tomber sous la domination des conquérants nomades. Les grandes migrations qui ont abouti à la création d'États ou de royaumes ont toutes surgi du désert et trouvé leur déclin dans les villes.

En Afrique du Nord, cette loi vaut particulièrement pour la bande de terre qui s'étend de la petite Syrte à la côte atlantique. Les Arabes l'appellent « l'Ouest », « le Couchant » ou « l'Occident » (*al-Maghreb*), et désignent par « l'Extrême-Occident » (*al-Maghreb al-aqsâ*) la partie qui correspond au Maroc actuel. Cet Extrême-Occident se démarque de l'Occident « oriental » et « moyen » par le fait que l'intérieur de ses terres, fertile et presque plat, est protégé tant de la Méditerranée que du Sahara : au nord par le rempart de la chaîne du Rif, qui tombe presque constamment à pic dans la mer, et au sud par le Moyen et le Haut Atlas qui préservent le pays de l'immense désert de sable. La vallée de la Moulouya, entre le Maroc et l'Algérie, est la seule région où le Sahara s'avance presque jusqu'à la côte septentrionale. Sur cette langue désertique s'ouvre la porte de Taza par où, depuis toujours, ont déferlé dans la région centrale du Maroc les vagues des tribus nomades – venues plus rarement du sud par les cols du Moyen et du Haut Atlas. La plaine du Gharb s'étend à l'ouest, le long de la côte atlantique que ne protège aucune chaîne de montagnes, mais que ses bancs de sable mirent longtemps à l'abri des navigateurs conquérants. Jusqu'aux temps modernes, la navigation y fut d'ailleurs restreinte à quelques embouchures de fleuves. Entre l'océan et la mer se situent les contreforts montagneux de Tanger, tête de pont naturelle vers la côte espagnole, à portée de regard. Par son paysage, l'Espagne du Sud est le prolongement immédiat de l'Afrique du Nord, ou inversement, le Maroc du Nord, celui de l'Espagne.

Avant la propagation de l'islam, l'ensemble du Maghreb était en majorité peuplé de Berbères. Au VIIe siècle seulement, les Arabes, porteurs de la culture islamique, y pénétrèrent par l'est, s'implantant principalement dans les villes. Plus tard, dès le Xe siècle environ, des Bédouins arabes envahirent tant les régions sahariennes que la plaine du nord, refoulant les Berbères vers les montagnes et parvenant par petits groupes jusqu'à l'océan Atlantique.



Carte schématique du Maroc

Les Berbères sont considérés comme des Hamites, de race blanche, auxquels appartiennent également, malgré leur peau plus ou moins basanée, les Foulbé, les Haoussa, les Galla et les Somali. Leur langue a certains traits communs avec l'égyptien ancien, en particulier les sons un peu feulant, perceptibles dans des noms de lieux tels que Tazenakht, Taourirt, Azrou, Tilghemt et Chechaouen ; elle a survécu dans les dialectes des diverses tribus, à côté de l'arabe écrit que l'islam introduisit partout.

De même que le Maroc connaît toutes les transitions entre le désert saharien et les terres fertiles et cultivées, de même y trouve-t-on toutes les formes d'existence, du pur nomadisme à la sédentarité. Dans son *Introduction à l'étude de l'histoire, Muqaddima,* Ibn Khaldoun, divisant les diverses populations selon leur mode de vie, qualifie tous les habitants des espaces ouverts de « Bédouins », c'est-à-dire habitants de la *bâdiya,* du désert ; il désigne par ce terme non seulement le désert de sable ou de pierre proprement dit, mais encore toutes les régions situées à l'écart des oasis fortifiées et des propriétés citadines, que ne protègent ni murailles ni milice permanente. En Afrique du Nord, le désert ou la steppe que parcourent les nomades et semi-nomades s'étend souvent jusqu'aux murs d'enceinte des villes. En pleine région fertile du Gharb, aux alentours de Fès ou de Meknès, on retrouve les tentes noires des bergers nomades à moins de trois heures à cheval. À proximité des centres de vieille civilisation urbaine, on rencontre des hommes dont le mode de vie n'a guère changé depuis des millénaires, du moins depuis le



Village berbère de l'Atlas central : Imilchil

temps d'Abraham. En dehors du territoire des villes, la plupart des terres, simples pâturages ou terres cultivées, appartenaient encore, il y a peu, non pas à des individus mais à des tribus. Les agriculteurs, les fellahs, sont plus proches du nomadisme que de la paysannerie telle que nous la connaissons en Europe. Leurs villages simples, en briques d'argile crue, et les parcelles de terre cultivée qui les entourent ont l'aspect d'îlots perdus sur l'océan de la steppe, menacés par le flot des tribus nomades.

Les habitants du désert, écrit Ibn Khaldoun, vivent d'une manière naturelle, en cultivant la terre ou en élevant du bétail. Ils se contentent du strict nécessaire en matière de nourriture, de vêtements et autres produits indispensables ; ils ne connaissent pas le luxe. Ils habitent des tentes de poil ou de laine, des huttes de bois ou des maisons de pisé ou de pierre qui ne contiennent pas de meubles, car elles ne servent qu'à donner de l'ombre ou un abri. Ils habitent aussi des cavernes. *Muqaddima II. 2*

Ceux d'entre eux qui cultivent des céréales ou des plantes sont sédentaires. Ce sont les habitants des petites agglomérations et des villages, ainsi que les montagnards. Ils constituent la grande masse des Berbères et des non-Arabes.

Au nord du Maroc, sur les montagnes du Rif où la mer proche dispense la pluie plus généreusement qu'à l'intérieur du pays, les Kabyles berbères et les Djebâla vivent dans de petits villages dispersés dont les maisons sont couvertes de toits de chaume à pignon. Des haies de figuiers de Barbarie protègent les fermes des bêtes sauvages et servent d'enclos aux troupeaux pendant la nuit. Le blé et l'avoine poussent sur les pentes les moins escarpées, que l'on a défrichées en arrachant les bouquets sombres des palmiers nains, et les oliviers prospèrent dans les vallons, le long des ruisseaux.

Dans le Haut Atlas et les vallées qui, du versant sud, descendent jusqu'au Sahara, on découvre de grands bourgs fortifiés en briques d'argile, citadelles flanquées de tours d'angle élevées, dont les murs crénelés, plus minces vers le haut, rappellent étrangement les constructions de l'ancienne

Mésopotamie. Dans ces anses isolées en bordure du désert se serait conservée une forme d'architecture très ancienne, autrefois répandue sur de vastes territoires au Proche-Orient et au nord de l'Afrique, et dont on trouve les derniers vestiges dans le sud de l'Arabie. L'influence mauresque n'a pas transformé le style de cette architecture, elle n'a fait qu'enrichir de quelques signes les ornements archaïques, losanges et lignes brisées, gravés dans les murs d'argile. Ces forteresses altières semblent sortir tout droit de l'époque de Sumer, d'Assur ou de l'antique Canaan. Ni le paysage grandiose, ni les rares champs le long d'un cours d'eau, jetés comme des tapis verts et or dans cette solitude rouge, ni les silhouettes sévères des Berbères, en simple manteau et turban tressé en couronne, ne viennent rompre l'harmonie de cette vision d'un monde très ancien, échappé au temps.

Muqaddima II. 2

Les Bédouins, qui vivent de l'élevage d'animaux tels que les moutons ou les vaches, se déplacent généralement en quête de pâturages et de points d'eau pour leur troupeaux. On les appelle « bergers », par quoi l'on entend ceux qui vivent de l'élevage de moutons et de gros bétail. Ils ne pénètrent pas profondément dans le désert, car ils n'y trouveraient pas assez d'herbe. C'est à cette catégorie qu'appartiennent (à l'ouest) les Berbères et (à l'est) les Turcs, ainsi que les Turcomans, qui leur sont apparentés, et les Slaves. Sur les hauts plateaux du Moyen Atlas, ces bergers et ces bouviers semi-nomades s'installent selon la saison sous la tente près de leurs troupeaux ou dans leurs villages aux huttes d'argile ou de pierre.

Dans certaines régions où la roche est tendre, les demeures permanentes des Berbères sont des cavernes taillées dans la montagne. Un escalier oblique mène à une pièce centrale, dont le plafond s'ouvre sur un canal débouchant au flanc de la montagne ; c'est par là que s'échappe la fumée du foyer et qu'entre un peu de lumière. Des cavernes plus petites entourent cette pièce principale, comme les chambres d'un patio ou le chœur et les transepts d'une église romane. Le mobilier se résume à des peaux de mouton couvrant le sol, des cruches en terre cuite calées dans des trous et des lits de branchages et de peaux installés dans des niches creusées à même la paroi. Il s'agit soit du mode d'habitation le plus ancien des peuples de l'Atlas, soit de l'héritage d'une culture archaïque que certains savants supposent matriarcale : culture qui aurait attribué un rôle central à la femme, en tant que gardienne de la famille, et à la terre, en tant que mère de tout ce qui vit.

Chez ces Berbères de l'Atlas, les femmes ne se voilent pas. Leur vêtement est beau dans sa simplicité : une pièce d'étoffe sans couture drapée autour du corps, fixée aux épaules par de lourdes agrafes d'argent et retenue à la taille par une large ceinture. Leur foulard, dont les franges descendent sur leurs tempes et viennent se mêler à leurs colliers d'argent et d'ambre, est maintenu par une couronne de laine tressée. Par temps froid, les femmes berbères portent sur les épaules des couvertures de laine aux bordures brodées, et aux jambes, des guêtres tricotées.

Sur le versant occidental du Moyen Atlas et le versant méridional du Haut Atlas, les bergers et les bouviers rencontrent les éleveurs de chameaux qui remontent du Sahara. Ibn Khaldoun les décrit ainsi :

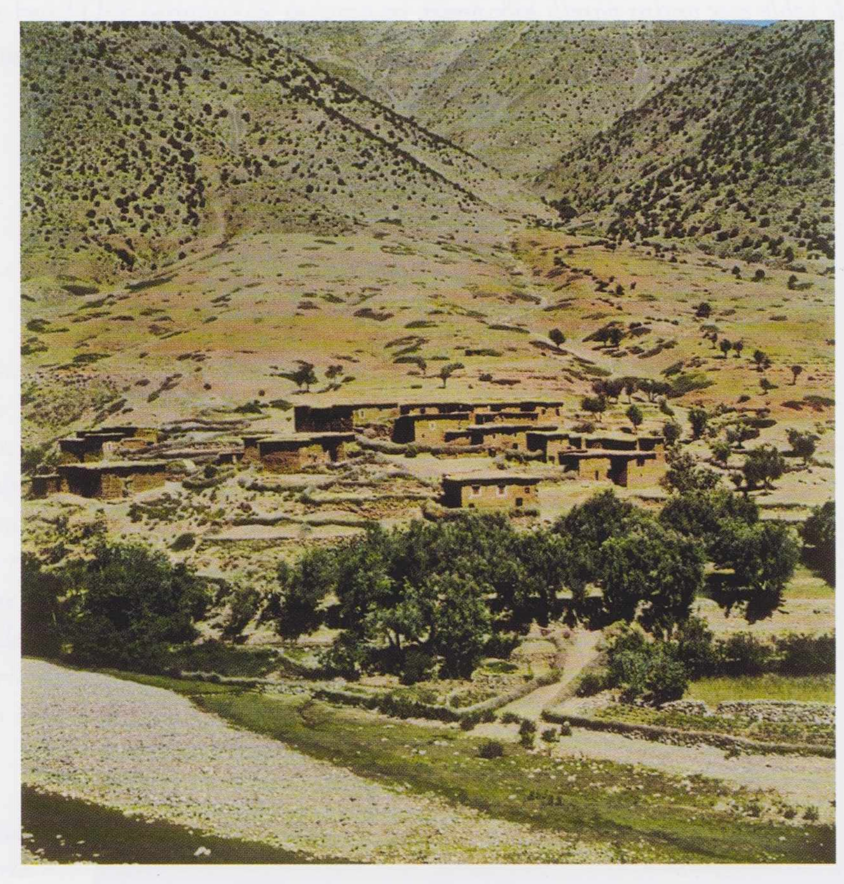
Muqaddima II. 2

Les Bédouins qui vivent de l'élevage des chameaux pénètrent plus profondément dans le désert, car les pâturages en montagne avec leur herbe et leurs buissons n'offrent pas la nourriture qui convient aux chameaux ; il faut en effet que ces animaux se nourrissent de la broussaille du désert, qu'ils en boivent l'eau salée et qu'en hiver ils trouvent refuge dans l'air chaud des dunes ; c'est là aussi que se situent les endroits abrités où les chamelles peuvent mettre bas. Aucun animal n'a plus de peine à mettre bas que la chamelle, ni un tel besoin de chaleur dans cette circonstance. C'est pourquoi les éleveurs de chameaux

doivent vivre à l'intérieur du désert. Parfois aussi, c'est la milice qui les repousse des montagnes vers le désert, ou bien ils s'y réfugient pour échapper aux représailles qui font suite à leurs incursions. De là vient qu'ils sont les plus sauvages des hommes ; comparés aux sédentaires, ils sont comme des rapaces. À l'ouest [c'est-à-dire à l'ouest du monde musulman, au Maghreb], certaines tribus berbères sont de ce type ; à l'est ce sont aussi les Kurdes, les Turcomans et les Turcs. Toutefois, les nomades arabes pénètrent plus avant dans le désert, auquel ils sont plus intimement liés, car ils vivent exclusivement de l'élevage de chameaux, alors que d'autres peuples nomades ont aussi, à côté des chameaux, des moutons et des bœufs. De ce fait, les nomades arabes représentent un groupe humain conditionné par la nature et nécessaire à l'équilibre de la société des hommes.

Les Bédouins arabes qui immigrèrent au Maroc durant le Moyen Âge y apportèrent en quelque sorte le désert : *La décadence de la civilisation est un fait distinctif de tous les lieux conquis par les Bédouins arabes ; les agglomérations furent dépeuplées et la terre même ruinée. Le Yémen, où vivent les Bédouins arabes, est désertique à l'exception de quelques villes. De même, la civilisation persane fut entièrement détruite dans l'Irak arabe. Cela s'applique aussi à la Syrie. Lorsque les Banû Hilâl et les Banû Sulaym envahirent l'Ifriqiya [la Tunisie] et le Maghreb au début du Ve [XIe] siècle et y guerroyèrent pendant environ trois cent cinquante ans, ils s'établirent en plaine, avec pour résultat la complète dévastation des plaines du Maghreb. Jadis, tout le territoire situé entre le Soudan et la Méditerranée était peuplé, ainsi que le prouvent les vestiges de monuments, de sculptures et les ruines de villages et de hameaux […]*

Muqaddima II. 25



Village berbère de l'Atlas.

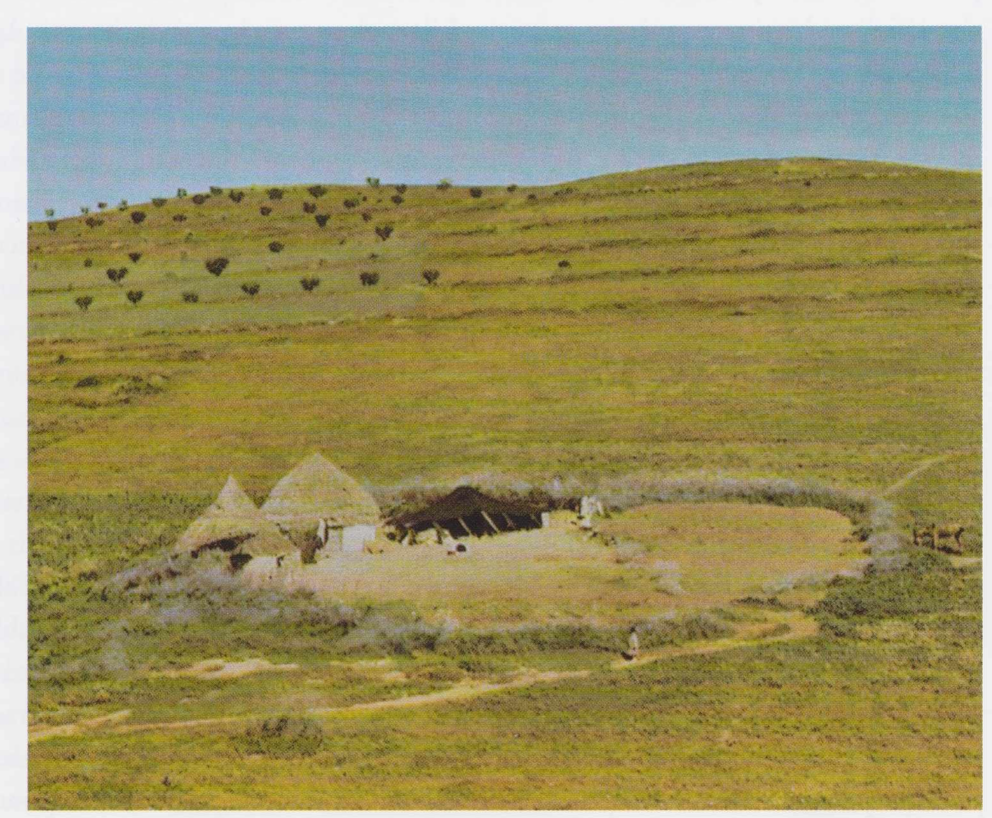
Les Bédouins arabes sont un peuple sauvage [...] et ils aiment leur sauvagerie, qui représente pour eux liberté et indépendance de toute autorité [...] Toutes les activités coutumières des Bédouins arabes sont liées au voyage et au mouvement. Or, cela est à l'opposé même de la vie sédentaire, qui seule est génératrice de civilisation. Par exemple, lorsque ces Bédouins ont besoin de pierres sur lesquelles poser leurs marmites, ils démolissent quelque bâtiment abandonné, et s'il leur faut du bois pour les perches qui soutiennent leurs tentes, ils enlèvent un toit [...] Ils ont coutume de voler le bien d'autrui. Ils trouvent leur subsistance partout où tombe l'ombre de leurs lances.

Le nomadisme arabe n'a pas qu'un aspect barbare, hostile à la culture sédentaire. Il possède une certaine noblesse guerrière que chanta dans ses poèmes le célèbre émir ʿAbd el-Kader, chef intrépide et sage qui, au début du XIXe siècle, résista à l'avance des Français en Algérie :

Abd el-Kader

Ô toi qui préfères l'existence renfermée de la ville
à la vaste et libre solitude,
méprises-tu les tentes d'être si légères,
et non lourdes comme maisons d'argile et de pierre ?
Ah ! si tu pouvais comprendre le secret du désert, tu serais plus indulgent !
Mais tu ne le connais pas, et l'ignorance est mère de tous les maux.
Si tu t'éveillais au Sahara un matin,
foulant un tapis de sable aux grains pareils aux perles,
à travers un jardin brillant de fleurs de toutes couleurs, exquises et parfumées,
tu respirerais cette brise salutaire
que jamais ne souillèrent les ordures de la ville ;
et si, après une averse nocturne, à l'aube,
embrassant du haut d'une colline tout l'espace alentour,
tu pouvais voir à l'horizon immense
des bêtes sauvages paître dans les herbages odorants,
alors tout chagrin te quitterait
et le calme emplirait ton cœur inquiet. [...]
Le jour du départ, sur les chameaux, les palanquins sont sanglés,
tels des anémones ployant sous une ondée.
Par des lucarnes, les vierges qu'ils portent jettent des regards ;
Oh, la lucarne que remplit le regard d'une houri !
Les chameliers suivent en chantant d'une voix aiguë.
Leur chant est plus prenant que flûtes et cymbales.
Mais nous, sur de nobles montures caparaçonnées du poitrail à la croupe,
nous allons au grand galop,
poursuivant bêtes fauves et gazelles.
Nulle n'échappe à nos rapides coursiers.
À la nuit, nous retrouvons la tribu
qui déjà a fait halte en un lieu intact.

La terre est pure comme le musc, et plus pure encore ;
généreuse aussi, humectée par la pluie soir et matin.
C'est là que nous dressons nos tentes en lignes.
La terre en est couverte, comme le firmament d'astres.
Ceux qui sont morts ont dit en vérité
– Et la vérité ne varie pas – :
deux choses renferment la beauté,
un poème et une tente de laine.
Lorsque nos chameaux paissent, la nuit,
leur voix s'élève comme le tonnerre qui roule et gronde à l'aurore.
Ils sont les vaisseaux du désert ; ceux qu'ils portent sont saufs ;
mais combien risqués sont les vaisseaux de la mer !
Nos méharis sont rapides comme l'antilope,
ce sont eux et nos chevaux qui font notre renom.
Nos chevaux pour le combat restent toujours sellés,
Et quiconque implore notre aide nous trouvera prêts.
Nous avons vendu notre droit de cité, sans retour, pour la gloire,
et la gloire ne se conquiert pas dans les villes !
Nous sommes des rois ! Que personne ne se compare à nous !
Celui qui vit dans la honte, vit-il vraiment ?



Le passage du nomadisme à la sédentarité : à côté de la hutte ronde d'argile recouverte d'un toit de chaume, subsiste la tente noire des nomades. La cour est entourée d'une haie de broussailles épineuses. À l'arrière-plan, des champs de céréales et des oliviers. Au printemps, les soucis couvrent les prairies d'un tapis jaune.

Les Bédouins arabes arrivés au Maroc continuèrent l'élevage exclusif du chameau seulement dans le sud du pays, aux confins du Sahara, et dans la vallée de la Moulouya, à la frontière algérienne. Sur le plateau central du Gharb, ils se mêlèrent à certains Berbères déjà installés, notamment aux Zenata, peuplade de cavaliers semi-nomades ; ils adoptèrent graduellement leur mode de vie, élevant du gros bétail, cultivant la terre par endroit, construisant des villages, sans jamais abandonner leurs tentes de nomades. Aujourd'hui encore, leurs simples installations font songer à des épaves dans la steppe. À côté de la baraque basse en briques crues ou de la hutte ronde à toit de chaume, la tente noire, qui sert d'habitation aux femmes, y subsiste, gardée par la haie d'épines. À les voir, on dirait que le Bédouin arabe n'adopte qu'avec réticence et à titre provisoire le mode d'existence du paysan.

Alors que les tribus arabes nomades s'étaient sédentarisées dans le nord, les Berbères Sanhâdja, au sud de l'Atlas, adoptèrent le mode de vie des éleveurs de chameaux arabes. Leurs déplacements dans le désert les menèrent jusqu'au Sénégal auquel ils donnèrent leur nom.

CULTURE ET CIVILISATION

Évalués à l'aune du concept européen de civilisation, ces nomades et semi-nomades seraient des hommes frustes, stupides, et moralement bien inférieurs aux habitants des villes. Pourtant « civilisation » ne signifie rien d'autre qu'« urbanisation ». En Europe, cet idéal remonte aux Romains, pour lesquels l'Empire tout entier n'était que l'élargissement de leur *civitas*, leur ville-État. Cette conception s'exprime dans le système de coordonnées qui servait de base géométrique à l'établissement de leurs colonies, intégrant jusqu'aux terres cultivées dans cette claire ordonnance. C'est l'expression d'une vision statique du monde, la manifestation d'un cosmos organisé, mesurable, où l'homme doit pouvoir se sentir partout chez lui.

L'Église chrétienne, comme certains philosophes musulmans du Moyen Âge, reprit cette image de la culture en tant que ville universelle, mais dans un sens plus figuré que littéral. Avec la Renaissance en Europe, et surtout l'avènement du rationalisme français qui trouva son expression dans la Révolution de 1789, c'est *littéralement* que l'urbanisation de l'humanité devint un but en soi ; depuis lors, tous les Français s'appellent « citoyens », habitants de la *civitas* France. Aussi les conquérants et les colons français se considérèrent en Afrique du Nord comme les successeurs des colonisateurs romains : Rome ayant autrefois pris pied dans ces régions, le nomadisme arabe n'avait fait, selon eux, qu'interrompre un développement qu'il s'agissait de reprendre et de poursuivre pour le bien du pays. Il fallait par conséquent dompter les nomades, les placer sous une administration ferme et les sédentariser progressivement.

Tout au contraire, Ibn Khaldoun voit l'état parfait de la société humaine non pas dans un développement unilatéral de la vie sédentaire – dont l'apogée est l'urbanisation – mais dans l'équilibre entre nomadisme et sédentarité. Cette vision répond à une exigence naturelle : en l'absence d'une certaine étendue de terres incultes, les contrées d'Afrique du Nord risqueraient l'ensablement complet (une menace que connaissent aujourd'hui les plaines centrales de l'Amérique du Nord à la structure similaire). Mais l'idéal d'Ibn Khaldoun correspond aussi à une attitude spirituelle caractéristique. Les vertus viriles et combatives que prône l'islam trouvent dans le nomadisme un précurseur naturel. *Toute chose périt, excepté la Face de Dieu*, répète le Coran ; le souvenir constant du caractère transitoire de toute chose

sur terre est l'essence même de la vie de l'islam ; il est en quelque sorte l'intensification ou la transmutation spirituelle de l'expérience du nomade, du berger errant – celui qui ne sème ni ne récolte, ne construit ni ne façonne et ne s'attache nulle part de façon permanente. Néanmoins, dans l'islam aussi, les modèles sacrés de La Mecque, de Médine et de Jérusalem confèrent une valeur spirituelle explicite à la cité, laquelle a pour cœur la mosquée, les saints et les docteurs de la Loi. En ce sens, toute cité devrait être une manifestation cristallisée de l'esprit.

Cristal à la fois par sa signification et par sa forme, la ville musulmane présente le double aspect de la perfection et de l'immobilité déjà annonciatrice de la mort. Pour échapper à la mort ou à la dégénérescence intérieure, elle doit constamment s'alimenter de l'afflux d'éléments nomades ; réciproquement, les Bédouins doivent se nourrir de l'influence spirituelle émanant des milieux citadins. Que l'équilibre vienne à se rompre, et la culture urbaine s'asphyxie dans sa propre consanguinité psychique ou se fait submerger par les nomades. *Ainsi l'état de Bédouin est à l'origine de tout ordre social*, tandis que la vie urbaine ne peut être qu'un aboutissement ; *elle est l'ultime degré de la civilisation et, par là même, le point où celle-ci se met à décliner [...]*

Muqaddima II. 3

Dans son état naturel et originel, l'âme est disposée à accepter tout bien ou tout mal qui se présente à elle, et à s'y conformer. Le Prophète a dit : « Tout enfant est né dans l'état d'innocence primordiale ; seuls ses parents font de lui un juif, un chrétien ou un adorateur du feu ». Dans la mesure où son âme subit au début l'influence de telle qualité ou de telle autre, du bien ou du mal, elle tend vers ce côté et éprouve de la peine à revenir à l'autre [...] Or, les sédentaires sont pris par toutes sortes de jouissances ; ils sont habitués au luxe et au succès et prompts à céder à leurs désirs mondains. De ce fait leurs âmes sont marquées par toutes sortes de défauts blâmables. Plus ils possèdent, plus ils sont éloignés des voies de la bonté. Parfois même ils perdent toute pudeur, beaucoup d'entre eux aimant à tenir des propos indécents en société, même en la présence de leurs aînés ou de femmes ; ils n'ont pas le sens de la discrétion. Par contraste, la virilité et la dignité du Bédouin sont pour ainsi dire innées ; elles sont le signe de sa liberté. Quant au caractère lourdaud que l'on attribue volontiers au paysan d'Europe, depuis Cervantès et Breughel, il est, en dernière analyse, un résultat du servage.

Muqaddima II. 4-9

Ibn Khaldoun n'idéalise pas pour autant le nomade ; si les citadins sont avides de jouissances, les Bédouins peuvent être également attachés au monde. *Seulement leur attachement se rapporte aux besoins essentiels de l'existence et non au luxe ni à tout ce qui provoque des désirs artificiels ou la convoitise. C'est pourquoi les mœurs que les Bédouins observent dans leurs relations mutuelles sont saines ; comparés aux sédentaires, ils ont bien moins de mauvaises habitudes et de défauts [...] Ils peuvent donc plus facilement être mis sur le droit chemin que les sédentaires [...]*

Les peuples sédentaires sont habitués à la lâcheté et à la mollesse ; ils s'enfoncent dans le bien-être et le luxe. Pour la défense de leur vie et de leurs biens, ils s'en remettent au souverain qui les gouverne et aux soldats de métier qui doivent les protéger. Ils se sentent en sécurité à l'intérieur de leurs murs et de leurs forteresses ; aucun bruit ne les effraie ; aucune chasse ne les tient en haleine ; ils sont insouciants et ont désappris le port des armes. Une génération après l'autre a grandi ainsi. C'est pourquoi ils sont devenus comme des femmes et des enfants, qui dépendent du maître de maison. En fin de compte, il en résulte un trait de caractère qui remplace les dispositions naturelles de l'homme.

Berbère du Moyen Atlas.

Arabe nomade de la vallée de la Moulouya.

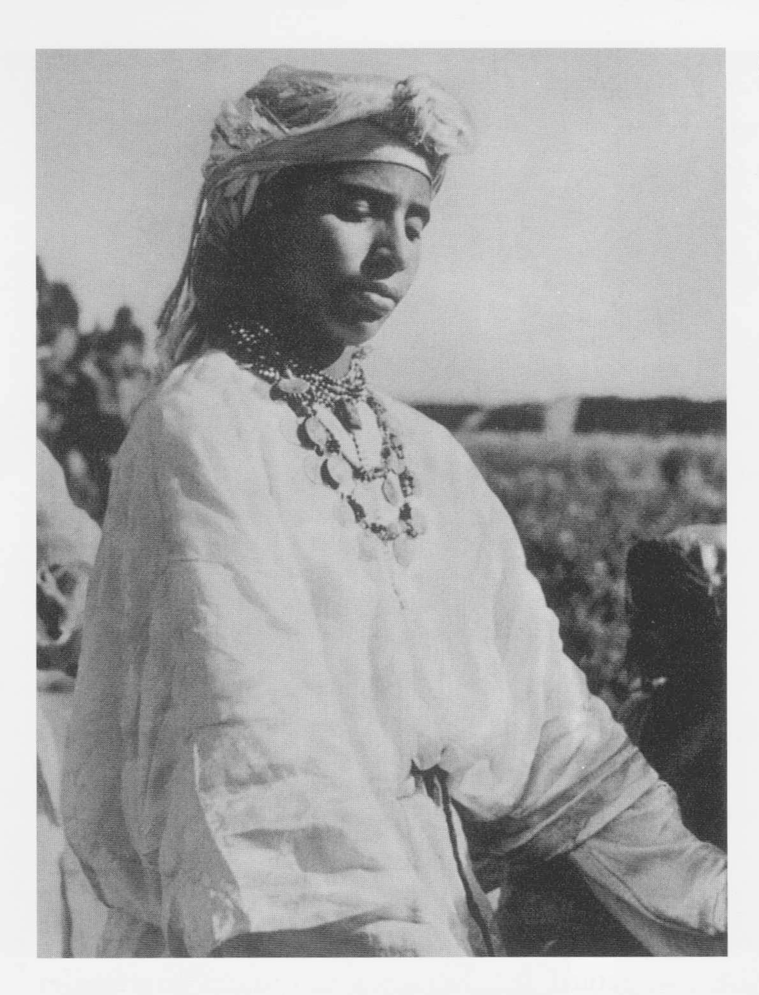
Les Bédouins, par contre, vivent à l'écart de la société, seuls, en pleine campagne et sans la protection de soldats de métier. Ils n'ont ni murailles ni portes. C'est pourquoi ils se défendent eux-mêmes et ne se fient pas à la protection d'autrui ; ils portent toujours leurs armes sur eux, observent attentivement tous les côtés du chemin et ne s'abandonnent qu'à un court somme lorsqu'ils sont en nombre, ou dorment en selle ; ils écoutent le moindre aboiement, le plus léger bruit. Ils pénètrent seuls dans le désert, se fiant à leur propre force. La virilité est devenue un trait caractéristique de leur être et le courage est entré dans leur nature même.

Il est vrai que les lois sont nécessaires, mais *lorsqu'on fait respecter les lois par des châtiments, elles détruisent peu à peu le caractère viril ; car si l'on châtie quelqu'un qui ne peut pas se défendre, on l'humilie et l'on brise sa force [...] Les lois de l'État et la législation en matière d'instruction détruisent le caractère viril parce qu'elles exercent une contrainte extérieure, or il n'en va pas de même pour les lois liées à la foi, dont l'empire est intérieur. Ainsi, l'État et l'école influencent les peuples sédentaires en ce sens que leur âme s'affaiblit et perd son pouvoir de résistance.*

L'aptitude à l'autorité vient donc des Bédouins, car *l'autorité se fonde sur une supériorité réelle, une supériorité qui n'existe qu'en fonction de la conscience tribale ;* or, celle-ci est propre aux Bédouins : *seules les tribus fortement pénétrées du sens de la solidarité peuvent survivre dans le désert [...] En général, les campements de Bédouins sont défendus en permanence par des groupes de guerriers composés des jeunes gens les plus nobles de la tribu ; la protection qu'ils assurent est d'autant plus efficace que les liens de parenté qui les unissent sont plus étroits. L'émulation au sein de la famille fortifie leur caractère et les rend redoutables, car seuls ceux qu'unissent les liens du sang sont toujours prêts à mourir l'un pour l'autre.* *Muqaddima II. 11*

La conscience de la pureté de son origine est donc une caractéristique de l'état de Bédouin. C'est un trait véritablement aristocratique et le préalable naturel de la fondation de maisons princières et de dynasties.

Une autre loi de la vie du désert est la cohésion, la fidélité du groupe à un chef : *chez les tribus bédouines toute discipline, toute autorité vient des anciens, les cheikhs ; ceux-ci jouissent normalement d'un grand respect parmi les leurs.* Cette fidélité d'une tribu à son chef est cependant très éloignée de la sujétion ; si l'on obéit au cheikh, c'est parce qu'il est le chef d'une grande famille ou qu'il est courageux, avisé, et réussit dans ses entreprises. On attend de lui qu'il consulte les anciens dans les autres familles de la tribu avant de prendre des décisions importantes. Cette conception chevaleresque de la fidélité au chef s'est maintenue à travers les siècles, à chaque fois que le sultan, chef légitime de l'État, investissait un cheikh d'une fonction publique pour s'assurer la fidélité d'une tribu. En 1886, un diplomate français, en ambassade pour son gouvernement, se rendit à cheval de Tanger à Fès ; il nous fait voir ce type de relations comme dans un miroir : *Vers dix heures du matin, nous arrivâmes chez le cheikh Embarek des Aouled Delim, et nous campâmes en face de sa maison, sur une colline toute couverte de petits soucis frémissants sous la brise du matin. En face de nous s'élevaient les premières montagnes du Djebel-Zerhoun, où le fondateur de l'empire du Maroc, le fameux Moulay-Idris, trouva son premier refuge, et, tout autour de nous, d'autres montagnes s'étendaient aussi loin que la vue pouvait porter. Comme elles étaient absolument nues, sans forêts, sans villages, du moins apparents, sans rien qui cachât leurs croupes tourmentées, on eût dit une mer de vagues énormes, subitement figée sous la main d'Allah. Ce qui complétait la ressemblance, c'est le ton bleuâtre que la* *Charmes*



Une mariée bédouine.

couleur réfléchie du ciel répandait sur elles, et qui n'était interrompu que par ces grandes déchirures blanches où apparaissaient, sous la terre végétale éboulée, les fonds crayeux, qu'on eût pris pour l'écume de ce gigantesque et sublime océan. La maison du cheikh Embarek était dans la vallée, au pied de la colline où nous campions. Son étendue, par rapport au petit village qui se trouvait à côté d'elle, marquait bien que c'était là une demeure seigneuriale remplie de vassaux, une citadelle, un lieu de réunion et le siège de la force qui dominait le pays. Nous allâmes dans l'après-midi rendre visite au caïd, et cette impression devint plus vive encore. On nous introduisit d'abord dans une cour arabe au milieu de laquelle jaillissait un jet d'eau. Cette cour servait d'écurie ; les chevaux du goum y étaient attachés, les deux jambes de devant entravées, restant là à la belle étoile, sans autre toiture que le ciel. Toutes sortes de bagages étaient entassés dans les coins ; des femmes lavaient dans le bassin du jet d'eau, d'autres tissaient des étoffes sous une sorte de hangar ; des serviteurs se pressaient à leur besogne ; il y avait là une vie, un mouvement, qui indiquaient une vaste agglomération d'hommes. Nous ne devions pas visiter toute l'habitation, qui, outre le logement des femmes, en contient assez d'autres pour donner asile à des centaines de guerriers. On nous fit monter dans le salon de réception, composé de deux salles longues réunies entre elles par une porte en ogive d'une véritable élégance : la première était réservée au personnel de la maison ; dans la seconde, où l'on avait disposé, le long des murs, des coussins à notre usage, le cheikh Embarek était assis sur un lit de repos. Il suffisait d'entrer dans cette chambre, tout imprégnée de l'odeur de fièvre, pour être convaincu que ce n'était pas par mauvaise volonté que le vieux cheikh n'était pas venu à notre rencontre ; on en était plus persuadé encore dès qu'on l'avait aperçu lui-même. C'était

un vieillard encore très droit, qui eût été beau s'il n'eût point été ravagé par la maladie : le contraste entre son teint, plus jaune encore que celui de son jeune fils, et la blancheur de son turban et de sa barbe, était singulier ; ses yeux brillaient d'un vif éclat, mais ce n'était ni l'éclat de l'intelligence, ni celui de la santé [...] À peine fûmes-nous assis qu'on nous porta toutes sortes de vivres dans d'énormes plateaux, et qu'un grave personnage commença l'opération du thé avec tous les raffinements de propreté et tous les détails odorants [...] Mais ce qui nous intéressa beaucoup plus, ce fut l'arrivée d'un groupe de cavaliers qui rentraient de je ne sais quelle expédition. Chacun d'eux s'avança à son tour vers le cheikh, en faisant une première inflexion, puis, en se prosternant auprès de lui et en baisant ses genoux ; le cheikh, posant paternellement sa main sur leur épaule ou sur leur front, leur adressait quelques paroles qu'ils écoutaient toujours dans la même position. Mais tout cela se passait sans obséquiosité, sans bassesse, avec une simplicité qui avait sa grandeur. Ce profond hommage rendu au chef de la tribu n'avait rien d'avilissant pour ceux qui le rendaient. Cela semblait très clair lorsqu'on voyait avec quelle parfaite aisance, quelle bonhomie réelle ils causaient ensuite avec le cheikh. À mesure que chacun d'eux se relevait, il gagnait l'autre salle et allait s'accroupir sur des tapis à côté de ses compagnons.

De nature, les Bédouins sont hostiles à tout pouvoir absolu. *Mais lorsqu'un homme, s'appuyant sur le sens de la solidarité tribale, atteint le rang de chef et qu'il voit devant lui le chemin qui mène au pouvoir effectif, il le suit, car le but qui s'offre à lui est souhaitable à tous égards ; ce but il ne peut l'atteindre que sur la base de la conscience tribale qui lui assure la fidélité des siens. Ainsi, c'est à la royauté que mène finalement la solidarité tribale.* *Muqaddima II. 16*

Pour Ibn Khaldoun, la royauté est la forme de gouvernement donnée par la nature et, par conséquent, voulue par Dieu. La dignité royale est préfigurée dans l'être humain ; elle représente en quelque sorte le degré suprême de l'existence terrestre, car elle permet le plein épanouissement de toutes les facultés et exige l'exercice de toutes les vertus viriles. Même si ceux qui l'atteignent sont rares, la royauté est comme la manifestation exemplaire d'un idéal que chacun porte en soi, si bien que les sujets d'un roi voient en lui l'accomplissement de leur être.

Ibn Khaldoun n'envisage même pas d'autre forme de gouvernement que la monarchie. Il aurait sans doute porté le même jugement que le célèbre Abd el-Kader, alors captif en France, lorsqu'il apprit que le roi Louis-Philippe avait été remplacé par un Conseil de la République, comprenant cinq membres : « Mais un corps a pourtant besoin d'une tête, pour pouvoir agir », dit l'Arabe à l'officier français qui lui rapportait la nouvelle. « Il aura, non pas une, mais cinq têtes », fit observer ce dernier, à quoi Abd el-Kader répliqua : « Moi je te dis qu'il aura non pas cinq mais trente-deux millions de têtes, et c'est un peu trop. »

Si les civilisations urbaines succombent périodiquement au déferlement de nomades ou de semi-nomades venus du désert, cela ne signifie pas que les Bédouins détruisent inévitablement la civilisation urbaine. Les conquérants bédouins, tout en se livrant à des actes de violence contre les citadins, laissèrent souvent intacte la structure de la ville, n'y constituant qu'une couche dominante, aristocratique, qui se fit progressivement absorber par la cité. C'est, selon Ibn Khaldoun, un processus d'adaptation inévitable : *À l'intérieur d'une seule et même famille régnante, la souveraineté s'épuise en l'espace de quatre générations : l'auteur de la gloire de la famille sait quels efforts lui a coûtés son œuvre et de ce fait il conserve les qualités qui ont fondé son pouvoir. Son fils, qui lui succédera dans sa fonction, aura eu une relation* *Muqaddima II. 14*



Cavaliers berbères lors d'une fête.

personnelle avec son père et aura été formé par lui [...] Quant à la troisième génération, elle se contentera d'une imitation tout extérieure de ses prédécesseurs et s'appuiera sur la coutume... La quatrième, enfin, n'aura plus d'idée précise des efforts ni de la peine que l'édification du pouvoir avait exigés ; elle croira que la gloire lui est due en vertu de sa seule extraction noble. C'est ainsi que débute la transformation de la couche aristocratique en un corps de fonctionnaires citadins et que s'amorce le déclin de la maison régnante.

La faiblesse des Bédouins tient à leur force même, au caractère exclusif de leur conscience tribale, qui fait d'une tribu l'ennemie de l'autre. Un mouvement bédouin ne peut créer un grand État que si les aspirations au pouvoir des diverses tribus se courbent devant une autorité supérieure, qui ne peut être que le prophétisme ou une fonction qui en découle. Dans cette rencontre entre une force venue de l'océan éternel du désert et une vérité d'origine surnaturelle, réside le destin des peuples musulmans.

Il en fut ainsi dès l'origine : les tribus du désert d'Arabie, principalement constituées de nomades divisés entre eux, étaient à peine prises en compte par les grandes civilisations voisines ; mais une fois unies par le message coranique et investies d'une mission spirituelle, elles envahirent et transformèrent rapidement l'ensemble du Proche-Orient, poussant à l'est jusqu'à l'Indus et à l'ouest jusqu'aux Pyrénées. Ce processus se répéta, sous une forme atténuée, chaque fois que la force des Arabes se fit absorber par les civilisations urbaines : à leur tour, d'autres peuplades nomades, les Turcs, les Mongols ou à l'ouest les Berbères, jouèrent le rôle de cette puissance de renouvellement ethnique et spirituel, propre à faire voler en éclats les pétrifications urbaines.

L'ISLAM

La première vague de la conquête islamique déferla rapidement sur le nord-ouest de l'Afrique ; dans son sillage, elle entraîna de nombreux Berbères jusqu'en Andalousie, qui devint la grande oasis où l'assaut nomade put connaître le repos, et la jeune foi s'épanouir dans les sciences et les arts. En comparaison, les principautés islamiques nées en pays berbère eurent un caractère provincial. Même la royauté théocratique établie vers l'an 800, au nord du Maroc, par Moulay Idris, un descendant du Prophète, ne put s'étendre au-delà du domaine d'une population sédentaire, encore vaguement influencée par l'héritage romain, et resta spirituellement sous la dépendance du califat andalou et des centres de culture islamique situés plus à l'est.

LES ALMORAVIDES

Vers le milieu du XIe siècle, la culture andalouse, parvenue à la satiété de sa propre opulence, s'émietta en une multitude de petites principautés et fut balayée par une nouvelle vague de nomades guerriers, les Almoravides. Au nom d'un renouvellement moral et d'une application plus stricte et plus pure de la loi coranique, ceux-ci conquirent l'ensemble du Maroc, la plus grande partie de l'Algérie, l'Espagne musulmane, et en firent un seul empire.

Ces nomades guerriers étaient des Lamtouna, de la tribu des Sanhâdja, éleveurs de chameaux. On les appelait les « hommes voilés », comme les Touaregs auxquels ils sont apparentés par la race, car chez eux les hommes se voilaient la face, et non les femmes, dont le visage restait découvert. Le nom d'Almoravides (forme espagnole de l'arabe *al-Murâbitûn)*[1], fut donné à un mouvement qui

---

[1] Le singulier de *Murâbitûn, qui signifie « gens du ribât »* est *marbût*, qui a donné en français « marabout ». La ville de Rabat était à l'origine un *ribât.*

prit naissance dans un *ribât,* sorte de monastère fortifié ou de citadelle de combattants de la foi, qu'un théologien du nom de 'Abdallah ibn Yâsîn avait fondé sur une île, loin au sud, près de la côte du Sénégal.

'Abdallah ibn Yâsîn s'était d'abord consacré à la conversion des nomades berbères du Sahara qui n'avaient accepté l'islam que très superficiellement. Il commença par former dans son *ribât* une élite recrutée parmi les chefs des tribus, dont il fit des élèves et des adeptes fidèles, puis il entreprit de soumettre par l'épée toutes les tribus réfractaires du désert. Parvenu à son but et à un certain degré de puissance, le mouvement qu'il avait déclenché fit volte-face et se dirigea vers le nord, vers les oasis au pied de l'Atlas, puis, franchissant la montagne, se répandit dans les terres fertiles du centre du pays.

'Abdallah ibn Yâsîn était un chef juste mais sévère, comme il fallait l'être pour diriger des fils du désert. Un incident suffit à le caractériser. Ayant placé son élève Abû Bekr, un jeune chef de tribu, au commandement de l'armée des Almoravides, il lui dit un jour : « Tu as commis une faute, et je dois te punir. » – « Qu'ai-je fait? » demanda Abû Bekr. « Je te le dirai plus tard ; apprête-toi ». L'élève découvrit son dos et 'Abdallah lui asséna dix coups de courroie. Il lui dit ensuite : « Tu t'exposes trop au combat ; le chef d'une armée ne doit pas se mettre lui-même en danger. S'il tombe, c'est un très grand désavantage pour ses troupes. »

'Abdallah ben Yâsîn périt vers 1058 dans un combat contre les Berghwâta hérétiques, dans la plaine du littoral atlantique, au nord de l'Atlas. Abû Bekr prit sa place à la tête des Almoravides.

Pour conquérir le nord du Maghreb, surtout habité par des tribus sédentaires, il fallait aux Lamtouna une expérience politique et un discernement qu'en tant que nomades ils ne pouvaient posséder ; ces qualités leur furent apportées en la personne d'une femme intelligente, d'origine citadine :

Raoudh al-Qirtâs

Après ses exploits de Louata, Abû Bekr retourna à Aghmât, où il avait épousé une femme nommée Zayneb, fille d'Ishâq al-Houary, négociant originaire de Kairouan. Cette femme était de forte volonté, intelligente, droite, prudente et douée d'un tel sens des affaires qu'on la surnommait « la Magicienne ». L'émir était auprès d'elle à Aghmât depuis trois mois quand un envoyé du Sud vint lui annoncer que le Sahara était en révolte. Abû Bekr était un homme pieux et abstinent, qui ne supportait pas que l'on attaquât des musulmans et que l'on fit couler leur sang inutilement ; il résolut donc de se rendre lui-même au Sahara pour rétablir l'ordre et combattre les infidèles du Soudan. Le jour de son départ, il se sépara de sa femme en lui disant : « Ô Zayneb ! ta bonté est grande et ta beauté parfaite, mais je dois te quitter et m'en aller au Sahara pour faire la guerre sainte et gagner la haute récompense du martyre. Tu es une faible femme et il te serait impossible de me suivre et de vivre dans ces déserts ; c'est pourquoi je te répudie. Quand le terme fixé sera passé, marie-toi avec mon cousin Youssouf ben Tachfîn, car il est mon lieutenant dans le Maghreb. »

S'étant ainsi séparé de Zayneb, l'émir quitta Aghmât et traversa le Tadla jusqu'à Sijilmassa, où il entra et resta quelques jours pour organiser le gouvernement. Au moment de quitter cette ville, il fit venir son cousin Youssouf ben Tachfîn et le nomma émir du Maghreb ; il l'investit de pouvoirs absolus et lui ordonna d'aller faire la guerre aux Maghrâwâ, aux Beni Ifren, aux Kabyles, aux Zenata et aux autres Berbères hostiles. Les cheikhs des Almoravides reconnurent la souveraineté de Youssouf parce qu'ils le savaient pieux, vertueux, courageux, résolu, entreprenant, austère et juste. Il pénétra donc dans le Maghreb avec la moitié de l'armée des Almoravides et l'émir Abû Bekr ben Omar partit avec l'autre moitié pour le Sahara ; cela



Un chef de tribu et ses cavaliers, accompagnés de musiciens, se rendent à une fête.

eut lieu au mois de dhû-l-qida, en 453 [1061]. Youssouf ben Tachfîn épousa Zayneb, excellente conseillère, dont la politique habile lui permit de conquérir la plus grande partie du Maghreb.

L'émir Abû Bekr arriva au Sahara, calma les révoltés et épura le pays ; puis il rassembla une grande armée et partit en campagne vers les pays du Soudan, où il combattit jusqu'à l'entière soumission de cette contrée, dont la traversée exige trois mois de marche. De son côté, Youssouf ben Tachfîn conquit la plupart des villes du Maghreb et y affermit de plus en plus sa puissance. L'émir Abû Bekr, ayant appris l'extension que prenait le royaume de son cousin et toutes les conquêtes que Dieu lui avait accordées, quitta le Sahara et se mit en route pour venir le remercier et le remplacer. Youssouf, devinant ses projets, demanda conseil à sa femme Zayneb. « Ton cousin Abû Bekr est un homme pieux qui n'aime pas répandre le sang ; lorsque tu le rencontreras, ne lui témoigne pas les égards auxquels il était habitué de ta part, ne te montre ni poli ni modeste et accueille-le comme ton égal. En même temps, offre-lui de riches cadeaux, des étoffes, des vêtements, de la nourriture et des objets utiles ou curieux ; tu lui en offriras beaucoup, car, dans le Sahara, tout ce qui vient d'ici est rare et précieux ». Ce conseil fut suivi. Lorsque l'émir Abû Bekr ben Omar fut arrivé à proximité du royaume de Youssouf, celui-ci se rendit au-devant de lui et, l'ayant rencontré en chemin, le salua de façon désinvolte sans descendre de son cheval. L'émir, posant les yeux sur l'escorte de Youssouf, s'étonna de son importance : « Youssouf, demanda-t-il, que fais-tu donc de cette armée ? » – « Je m'en sers contre quiconque est mal intentionné à mon égard », fut la réponse. Abû Bekr, devant ce salut adressé du haut de la monture et cette réponse, devint méfiant : mais apercevant aussitôt mille chameaux chargés qui venaient vers lui, il demanda : « Qu'est-ce que cette caravane ? » Et son cousin répondit : « Ô prince, je suis venu à ta rencontre avec tout ce que je possède de richesses, d'étoffes, de vêtements et de provisions de bouche afin que tu ne manques de rien au Sahara ». À ces mots, l'émir comprit tout et dit : « Ô Youssouf, descends de cheval pour entendre mes recommandations ». Ils descendirent tous deux ; on étendit un tapis par terre et ils s'y assirent. L'émir reprit : « Ô Youssouf, je t'ai donné le pouvoir et Dieu m'en tiendra compte ; crains Dieu et pense à Lui dans ta conduite envers les croyants ; puissent tes bonnes actions m'assurer la liberté dans l'au-delà et te l'assurer à toi-même. Veille avec soin aux besoins de tes sujets, car tu auras à en répondre devant Dieu. Que le Très-Haut te rende meilleur; qu'Il t'accorde son aide et te conduise sur le droit chemin dans la justice envers ton peuple, car pour toi et tes sujets c'est Lui qui me remplace désormais ». Là-dessus il retourna au Sahara et y passa sa vie à faire la guerre aux infidèles jusqu'à ce qu'enfin, blessé au combat par une flèche empoisonnée, il mourut martyr en 480 [1087 de l'ère chrétienne], après avoir étendu sa domination sur le Sahara jusqu'au Djebel Dhahab (Montagne d'or), au Soudan. Son royaume tout entier échut alors à Youssouf ben Tachfîn.

En 1062, Youssouf ben Tachfîn fonda Marrakech et en fit la capitale de son royaume, au pied du versant nord du Haut Atlas, où se trouvaient les cols les plus importants conduisant au Sahara. À l'image des oasis du Sahara, il fit entourer la ville d'une palmeraie irriguée artificiellement. C'est le nom espagnol de Marrakech – Marruecos – qui donna à l'ensemble de l'Extrême-Occident le nom de « Maroc ». En 1063, Youssouf entra dans Fès, l'ancienne ville royale des Idrissides. Il étendit son royaume à l'ouest jusqu'à Tanger et à l'est jusqu'en Algérie et se fit conférer par le calife abbasside de Baghdad le titre de « Commandeur des croyants » (Amîr al-muminîn). Lorsque Alphonse VI de Castille envahit l'Andalousie, Youssouf répondit à l'appel des musulmans espagnols, fit traverser son armée et anéantit les forces chrétiennes près de Badajoz, en 1086. C'est ainsi qu'il conquit l'Andalousie, pour lui-même et pour ses descendants.

La dynastie des Almoravides favorisa la diffusion de la culture andalouse en pays berbère et engendra la paix et la prospérité. Elle n'en connut pas moins, selon Ibn Khaldoun, le destin de toutes les maisons régnantes d'origine nomade : elle s'urbanisa. La conscience tribale de sa couche aristocratique s'affaiblit et son œuvre morale, le renouvellement de la législation coranique, devint l'activité exclusive de docteurs de la Loi devenus fonctionnaires.

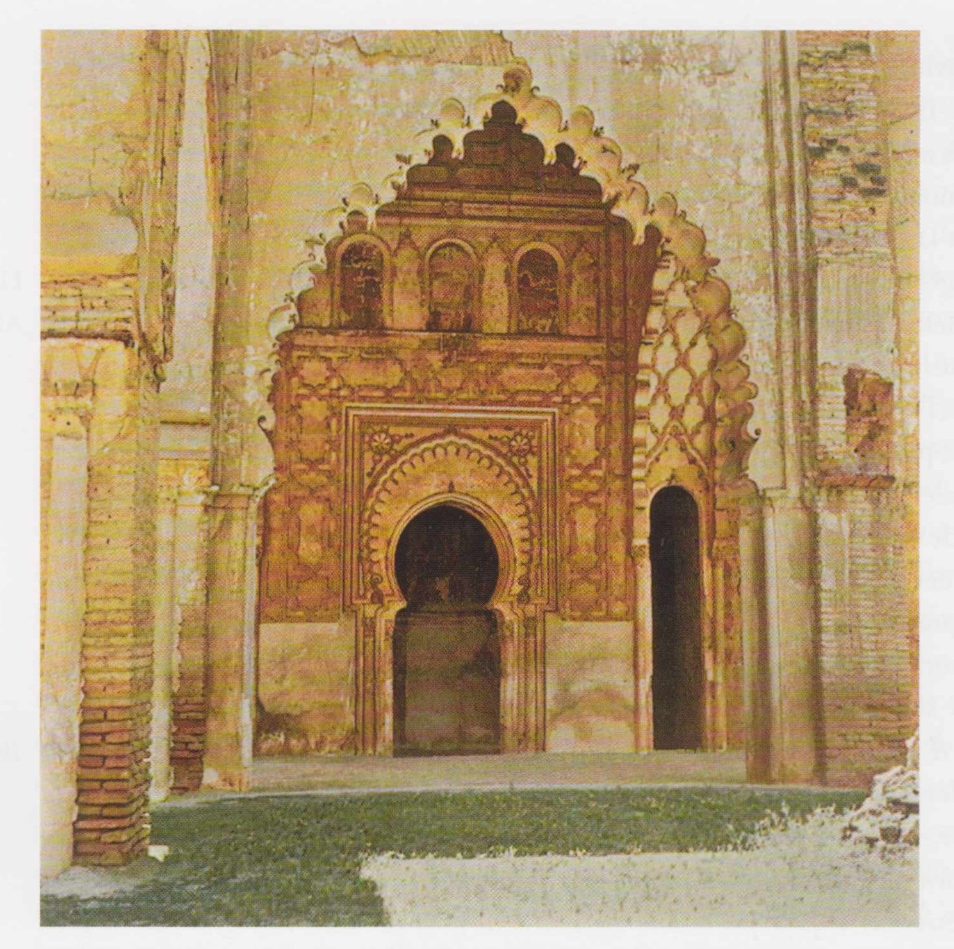
LES ALMOHADES

Vers 1130, quatre-vingts ans plus tard environ, une deuxième invasion de Berbères bédouins, plus importante encore, déferla sur le nord-ouest de l'Afrique et sur l'Andalousie. Cette fois, le mouvement était dirigé par les Masmouda, tribus semi-nomades du Haut Atlas ; ils se nommaient *al-Muwahhidûn*, adeptes de l'Unité (divine), ce qui, transformé par l'espagnol, devint « Almohades ». L'œuvre des Almohades eut plus d'envergure et un contenu plus profond que celle des Almoravides. À une interprétation littérale, extérieure, du Coran, qui souvent avait conduit à une représentation trop anthropomorphique de Dieu et à une conception purement numérique de l'Unité divine, Ibn Toumert, fondateur spirituel des Almohades, opposa le sens métaphysique du *Tawhîd,* doctrine coranique de l'Unité. D'après celle-ci, Dieu est Un non seulement par le nombre, comme le serait une chose opposée à plusieurs, mais encore par essence. Il est unique parce qu'il n'y a rien qui puisse se comparer à Lui. Dans son commentaire du *Tawhîd,* écrit en langue berbère, Ibn Toumert commence par ces mots : *Il n'y a pas de dieu hors Celui qui est démontré par toute existence, et dont toute créature témoigne qu'Il est absolu et infini, exempt de toute détermination par le temps, l'espace, la direction, les limites, le genre, la forme, l'aspect, la mesure, le rapport ou l'état. Il est le Premier que rien ne suit, et le Dernier que rien ne précède. Il est unique sans localisation, sublime sans que son être soit qualifiable, aimable sans ressembler à quoi que ce soit. L'intellect ne peut Le saisir, l'imagination ne peut se Le représenter, les pensées ne peuvent L'atteindre, la raison ne peut Le décrire [...] Il est sans ignorance ni contrainte, sans impuissance ni indigence. À Lui sont la grandeur et la majesté, la gloire et la perfection, la connaissance et le choix, la souveraineté et la puissance ; à Lui sont la vie et l'éternité, et à Lui reviennent les plus beaux noms. Il est Un dans Son éternité sans commencement. Auprès de Lui, il n'y a rien d'autre que Lui-même, aucune existence hormis la Sienne, ni terre ni ciel, ni eau ni air, ni vide ni plénitude, ni lumière ni ténèbres, ni jour ni nuit, rien de vivant ni rien de conscient,* car devant l'infini, tout ce qui est fini n'est rien.

Ibn Toumert

Libre de toute représentation, cette doctrine adamantine était à la fois le message et le cri de guerre des Almohades, convaincus que tous ceux qui se nommaient croyants, mais concevaient Dieu comme un être semblable à l'homme et doué de nombreuses facultés, étaient au fond des païens : ce monothéisme formel, qui plaçait Dieu sur le même plan que les choses différenciées, n'était qu'un polythéisme inconscient, l'erreur même que le Coran appelle à combattre.

C'est sans doute lors d'un voyage dans l'Orient musulman qu'Ibn Toumert se familiarisa avec les enseignements du grand théologien al-Acharî et du savant et mystique al-Ghazzâlî. À son retour au Maghreb, il se mit à critiquer les mœurs des Almoravides et attaquer les docteurs de la Loi que ceux-ci favorisaient, à tel point qu'il fut poursuivi et dut se réfugier avec ses élèves dans le Haut Atlas, auprès d'une tribu ennemie des Lamtouna, les Masmouda. Par ses sermons, sa politique, et plus tard aussi la violence, il prit sur ces derniers une emprise sans limite. Menant une vie ascétique, il en appelait, pour justifier son rôle de chef, à la tradition mystique, assez répandue chez les chiites, selon



*Niche de prière (*mihrab*) de la mosquée de Tinmal que le sultan almohade Yaqûb al-Mansûr fit édifier près de la tombe de Ibn Toumert, et dont les ruines surplombent la vallée.*

laquelle, à chaque époque, un héritier spirituel du Prophète préserve la doctrine dans sa pureté. Les Masmouda voyaient en lui le *mahdî*, « celui qui est conduit sur le droit chemin », dont le Prophète a dit qu'il renouvellerait l'islam à la fin des temps.

Dans la haute vallée de Tinmal, l'imprenable défilé où coule l'oued Nfîs, la puissance des Almohades s'accumula, comme en un réservoir, pour jaillir un jour avec une force irrésistible et se répandre sur tout le Maghreb.

Ibn Toumert ne vit pas lui-même la chute du royaume des Almoravides. Son génial disciple 'Abd al-Mumin, qui allait plus tard se donner le titre de calife, acheva le grand œuvre. Accompagné de ses montagnards, il parcourut d'un bout à l'autre les chaînes de l'Atlas. Décrivant une large courbe au-dessus de Taza, il atteignit ensuite les montagnes du nord du pays pour enfin, à la tête d'une coalition de tribus qui lui donnait la supériorité du nombre, descendre dans la plaine et vaincre l'armée de cavaliers du dernier sultan almoravide. Le nouveau royaume qu'il constitua comprenait le Maroc, l'Algérie et la Tunisie actuels, puis l'Andalousie qu'il arracha à l'avancée des armées chrétiennes.

Raoudh al-Qirtâs

L'émir 'Abd al-Mumin gouverna avec sagesse et bonté ; il n'eut point d'égal chez les Almohades pour les vertus, la science, la piété et l'art équestre. Il avait le teint clair, les joues colorées et les yeux noirs ; il était de haute taille, ses sourcils étaient longs et fins, son nez aquilin, sa barbe épaisse. Éloquent, savant docteur versé dans les hadîth *du Prophète – que Dieu le comble de bénédictions ! – il avait beaucoup lu et connaissait tous les écrits des savants sur les choses de la religion et du monde ; il était passé maître en grammaire et en histoire ;*

ses mœurs étaient irréprochables, son jugement sûr et solide ; c'était un guerrier généreux, entreprenant et imposant, puissant et victorieux. Avec l'aide de Dieu, il n'attaqua jamais un pays sans s'en emparer, ni une armée sans la vaincre. Lui-même bon poète, il affectionnait particulièrement les lettrés et les docteurs.

On raconte qu'étant sorti un matin de bonne heure avec son ministre Abû Ja'far ben 'Atya pour aller passer la journée dans un de ses jardins de Marrakech, il aperçut à travers la grille d'une fenêtre le visage d'une femme belle comme l'astre du jour ; ayant rencontré son regard, il prononça ces vers : « La vue de cette grille et de ce visage m'a percé le cœur, car il n'est pas possible de voir pareille houri sans en être séduit ». Abû Ja'far lui répliqua, en vers également : « Éloigne donc cette passion de ton cœur, car elle n'est point digne de toi, épée victorieuse des Almohades ». En entendant ces mots, l'émir tout joyeux remercia son ministre et poursuivit son chemin...

'Abd al-Mumin avait le jugement aussi sûr que sa puissance était grande. Il était si modeste qu'à le voir on aurait pu croire qu'il ne possédait rien. Il n'aimait ni les plaisirs ni les distractions et ne se reposait jamais. Il soumit le Maghreb entier et conquit l'Espagne ; il enleva aux chrétiens la Mahdiya en Afrique, et Alméria, Evora, Baeza et Badajoz en Andalousie.

En 1195, le calife Yaqûb al-Mansûr, successeur d''Abd al-Mumin, remporta sur l'armée chrétienne qui voulait reconquérir l'Andalousie une victoire si écrasante, à Alarcos, que la domination arabe en Espagne parut assurée pour longtemps.

Le siècle des Almohades fut dans tout le Maghreb une ère de floraison de la mystique et de la philosophie qui lui était apparentée. La réhabilitation publique, par les Almohades, des œuvres d'al-Ghazzâlî jusqu'alors critiquées et réprouvées au Maghreb, eut des conséquences considérables, influençant jusqu'à la scholastique chrétienne. En posant le caractère symbolique de toute révélation, al-Ghazzâlî avait surmonté une fois pour toutes la dangereuse opposition entre une interprétation purement littérale du Coran et son interprétation philosophique, rationaliste en germe. Il ouvrit ainsi la voie à une reconnaissance générale de la sagesse mystique, le soufisme, au trésor duquel il avait puisé son enseignement.

C'est sous les Almohades que l'art maghrébin acquit son caractère unitaire. Comme les cisterciens, qui à la même époque élaboraient le gothique en Europe, les Almohades, fidèles à la stricte doctrine de l'Unité divine, imposèrent un épurement de l'art, éliminant tout débordement profane. La simplicité et la rigueur des formes, l'accentuation des motifs géométriques hérités des Berbères, mêlées aux éléments arabo-andalous, aboutirent à cet amalgame parfait qu'on appela « style mauresque », en souvenir de la Mauritanie antique, habitée par les Berbères.

En apparence accessoire, une autre décision d'un calife almohade fut lourde de signification. Il fit frapper une nouvelle monnaie dont la forme, non plus ronde mais carrée, symbolisait la fin du cycle historique et la fondation d'un ordre définitif.

Les Almohades subirent néanmoins le destin de toutes les dynasties bédouines. Ce fut moins le déclin de leur puissance guerrière qui émoussa leur épée que l'affaiblissement de cette foi inébranlable, mais en quelque sorte limitée, en la mission de leur *mahdî*. De toute façon, les docteurs de la Loi étaient restés pour la plupart tacitement opposés aux innovations doctrinales ; mais, à la cour même, fréquentées par des philosophes comme Ibn Tufayl et Averroès (Ibn Ruchd), un autre esprit se mit à souffler.

Selon Averroès, il n'est pas possible de dévoiler le sens le plus élevé, le sens métaphysique, des textes révélés, tout en conservant pour tous les croyants leur clarté et leur caractère d'obligation. La compréhension des hommes diffère selon leur nature. La plupart d'entre eux ne saisissent que le sens littéral d'un texte sacré ; d'autres restent attachés à des représentations imagées, quasiment mythologiques ; seuls quelques-uns sont capables d'en pénétrer le sens plus profond :

Averroès *Si l'on dévoile le sens profond des Écritures sacrées à quelqu'un qui n'est pas né pour le saisir, on le conduit lui, ainsi que soi-même, à l'infidélité. Car pour découvrir le sens profond des paroles, il faut en quelque sorte en détruire le sens littéral. Or, si l'on fait cela devant un homme qui ne peut saisir que le sens extérieur et dont on ne saurait ouvrir l'esprit à une compréhension plus large, on le pousse vers l'incroyance.*

La doctrine almohade de l'Unité était par trop dénuée de tout caractère imagé pour s'appliquer à la grande masse des croyants. D'une certaine façon, elle risquait de conduire à une limitation spirituelle. Le grand mystique Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabî, qui séjourna à Fès en 1194 et 1196, écrivit, sans doute à

Fusûs ce propos : *L'affirmation unilatérale de la transcendance divine aboutit à une limitation de la réalité divine ; celui qui rejette toute allégorie concernant Dieu et qui insiste exclusivement sur ce point de vue est ignorant ou prétentieux. Le représentant de la science exotérique qui souligne unilatéralement la transcendance de Dieu, sans mentionner en même temps Son immanence, traite involontairement Dieu et Ses envoyés de menteurs ; alors qu'il croit atteindre la cible, il la manque, car il se comporte comme quelqu'un qui en partie accepte la révélation, et en partie la rejette [...]*

Car Dieu se révèle à tout être d'une manière particulière, conforme à la nature de cet être [...]

De même, celui qui compare Dieu à quelque chose, sans affirmer en même temps Son incomparabilité, Lui attribue des limites et ne Le reconnaît pas. Seul celui qui réunit en sa connaissance le double point de vue de l'incomparabilité et de l'analogie [...] le connaît réellement, ne serait-ce que de manière globale.

Le règne des Almohades dura environ cent ans. Dans la première moitié du XIII[e] siècle, leur pouvoir en Espagne s'ébranla. En 1212, ils furent battus par les chrétiens à Las Navas de Tolosa ; les provinces orientales du Maghreb se soulevèrent, tandis que les Mérinides (Banû Marîn), une tribu nomade de Berbères Zenata venus du sud de l'Algérie, pénétraient dans le Gharb par la porte de Taza.

Avant de vivre cette déroute finale, les Almohades avaient eux-mêmes détruit les fondements

Raoudh al-Qirtâs de leur puissance : *L'émir des Croyants, Idris Al-Mamûn ben Yaqûb al-Mansûr ben Youssouf ben 'Abd al-Mumin, nommé Abû al-Alâ et surnommé Al-Mamûn [...] connaissait admirablement la langue arabe, la politique et l'histoire. Auteur de plusieurs ouvrages remarquables, il était très versé dans les commentaires [...] il était énergique, inflexible, tyrannique, prompt à entreprendre de grandes choses, expéditif et cruel dans sa justice. Il naquit à Malaga en 581 [1184/85]. À peine était-il devenu calife que tout le pays s'embrasa ; partout des guerres, des troubles, le renchérissement, la disette et l'insécurité des routes. Les ennemis avaient envahi la plus grande partie des contrées musulmanes de l'Andalousie, tandis que les Hafsides conquéraient la Tunisie et que les Banû Marîn, pénétrant dans le Maghreb, s'emparaient de ses territoires, dont ils attribuaient le gouvernement à leurs parents et leurs proches, de telle sorte que personne ne savait plus à qui il convenait de se rallier. Comme dit le poète : « Les gazelles se montrèrent en si grand nombre aux chiens que ceux-ci ne surent plus lesquelles poursuivre. »*



La haute vallée de l'oued Nfîs d'où partit le mouvement almohade.

Al-Mamûn fut proclamé calife la première fois à Séville le jeudi 2 chaoual de l'an 624 [2 mai 1226] et fut reconnu par toutes les provinces de l'Andalousie, ainsi que par celles de Tanger et de Ceuta. Il envoya aussitôt un message aux Almohades de Marrakech, les invitant à reconnaître sa souveraineté et à renverser son frère al-Âdil. Ses ordres furent immédiatement exécutés ; al-Âdil fut assassiné et les cheikhs envoyèrent à Al-Mamûn une déclaration de soumission, faisant prononcer la khotbah [le sermon] en son nom dans la mosquée d'Al-Mansûr ; changeant ensuite d'avis, de par la crainte que leur inspirait Al-Mamûn, ils proclamèrent calife son neveu Yahyâ, le soir même. Abû al-Alâ [Al-Mamûn] reçut à Séville l'acte de soumission des Almohades du Maroc et le fit publier dans toute l'Andalousie. Ensuite, il se mit en campagne pour se rendre à Marrakech, capitale des rois de sa dynastie. Arrivé à Algésiras pour s'embarquer, il apprit le revirement des Almohades en faveur de son neveu Yahyâ. Plein de colère, il cita les paroles qu'avait prononcées Hassân à la mort du calife Othman: « Entendez-vous les cris qui partent de leurs demeures ? Ô hommes, accourez pour venger Othman ! » Il dépêcha un messager au roi de Castille pour lui demander du secours contre les Almohades et le pria de lui envoyer une armée chrétienne qui passerait avec lui en Afrique. Le roi de Castille lui répondit : « Je te donnerai l'armée que tu me demandes, à condition que tu me livres dix places fortes proches de mes frontières, que je choisirai moi-même ; de plus, si Dieu te vient en aide et que tu entres dans Marrakech, tu feras bâtir une église chrétienne en cette ville, où les soldats qui t'auront accompagné pourront pratiquer leur culte, et où les cloches sonneront à l'heure de leurs prières. Si un chrétien veut se faire musulman, tu ne l'admettras pas et tu le livreras à ses frères, qui le jugeront d'après leurs lois ; mais si un musulman veut embrasser le christianisme, personne ne devra l'en empêcher. »

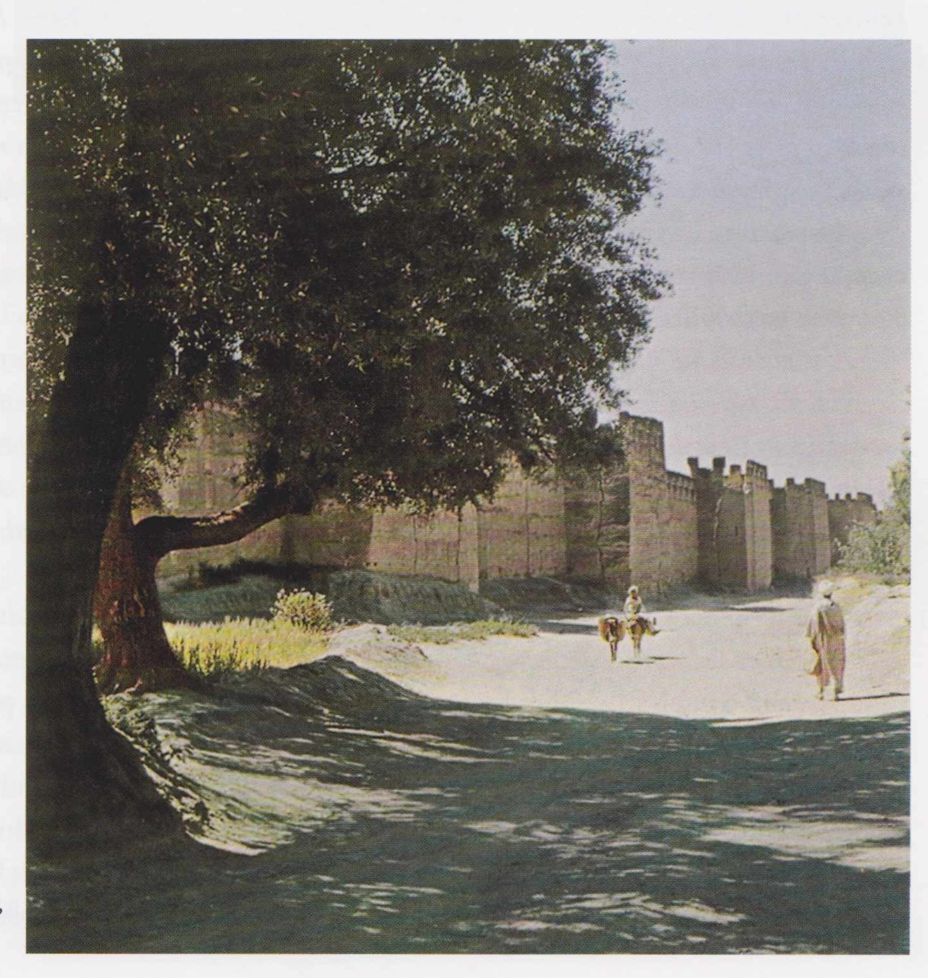
Al-Mamûn ayant accepté toutes ces conditions, le roi de Castille lui envoya une superbe armée de douze mille cavaliers chrétiens pour servir sous ses ordres. Cette armée le rejoignit au mois de ramadan 626 [1228] et se rendit aussitôt au Maroc.

Mais à peine Al-Mamûn se fut-il éloigné que l'Andalousie se souleva, et la plupart de ses provinces proclamèrent la souveraineté de Ben Hûd, émir de l'Espagne orientale.

Al-Mamûn s'embarqua à Algésiras et arriva à Ceuta au mois de dhûl-qida. Après avoir passé quelques jours dans cette place forte, il se mit en route pour Marrakech, à proximité de laquelle il rencontra Yahyâ et l'armée almohade, le samedi 25 rabî-al-awwal, an 627, à l'heure de la prière de l'asr. Yahyâ fut battu et s'enfuit dans les montagnes ; la plupart de ses soldats furent tués et Al-Mamûn entra dans Marrakech, où il fut reconnu comme souverain par tous les Almohades. Il monta lui-même en chaire dans la mosquée d'Al-Mansûr et, après avoir prêché au peuple, il maudit le mahdî et ses actions : « Ô hommes ! s'écria-t-il, ne dites plus que le mahdî est masûm [sans péchés], mais appelez-le le grand madmûm [séducteur misérable], car il n'y a pas d'autre mahdî que Jésus, fils de Marie – sur lui le salut ! Je vous dis, moi, que toute l'histoire de votre mahdî n'est qu'une imposture ! » En terminant, il ajouta : « Ô mes compagnons Almohades ! ne pensez pas que je vous aie dit tout cela pour conserver le pouvoir que vous m'avez confié. Ceux qui me succéderont vous répéteront la même chose, s'il plaît à Dieu. » Alors il quitta la chaire, et expédia immédiatement des proclamations dans tous les pays soumis, demandant aux populations de se détourner de la voie du mahdî et de toutes les innovations qu'il avait introduites. Il ordonna de ne plus prononcer le nom du mahdî dans les sermons et de l'effacer des pièces d'or et des monnaies de cuivre qu'il avait fait frapper. Il fit arrondir toutes les monnaies carrées du mahdî et décréta que quiconque

continuerait à se servir de pièces carrées se rendrait coupable d'hérésie. Après quoi il se retira dans son palais et personne ne le vit plus pendant trois jours ; le quatrième, il fit venir tous les cheikhs almohades. Aussitôt qu'ils furent réunis, il leur dit : « Ô compagnons almohades ! vous avez suscité des émeutes et des troubles et vous êtes allés bien loin dans la méchanceté ; vous avez trompé la confiance qu'on avait mise en vous, trahi le gouvernement, tué mes frères et mes oncles, sans songer aux bienfaits dont ils vous avaient comblés. » Sortant alors la lettre de soumission qu'ils lui avaient envoyée à Séville, il la leur fit voir comme preuve de leur trahison, et ils se frappèrent les mains en signe de confusion et de honte. Al-Mamûn s'adressa ensuite au qâdî al-Mekîdî qu'il avait fait venir de Séville et lui demanda : « Quel est ton avis, ô docteur, que faut-il faire de ces traîtres ? » Le qâdî répondit : « Ô Commandeur des Croyants, Dieu le Très-Haut a dit dans son Livre : «Celui qui rompt le pacte, le rompt contre lui-même, mais à celui qui tient ce qu'il a promis, il sera accordé une récompense magnifique ! » L'émir reprit : « Oui, telle est bien la vérité de Dieu, et c'est par elle qu'ils doivent être jugés, car ceux qui ne jugent pas d'après le Livre de Dieu sont les vrais coupables. » Il condamna à mort tous les cheikhs et les nobles almohades, et ils furent exécutés jusqu'au dernier, avec leurs pères et leurs enfants.

Cependant on lui amena un jeune fils de sa sœur, qui avait à peine treize ans et qui savait déjà le Coran par cœur. Se voyant si près de la mort, cet enfant lui dit : « Ô émir des Croyants ! fais-moi grâce au nom de trois choses. » – « Lesquelles ? » demanda l'émir. L'enfant répondit : « Ma jeunesse, nos liens de parenté et ma connaissance du Livre divin ». L'émir, regardant alors le qâdî al-Mekîdî comme pour



Les murailles de Taroudannt, capitale du Sous.

le consulter, lui dit : « Que penses-tu des supplications de cette créature et des paroles qu'elle vient de prononcer ici ? » Le qâdî lui répondit : « Ô émir des musulmans ! Il est écrit : "Car si tu en laissais, ils séduiraient tes serviteurs et n'enfanteraient que des impies et des mécréants". » Là-dessus, l'émir fit mettre à mort son jeune neveu. Puis il ordonna d'exposer les têtes coupées sur les murailles de la ville, et il y en avait tant qu'elles garnirent l'enceinte tout entière.

LES MÉRINIDES
Raoudh al-Qirtâs

Déjà une nouvelle vague de nomades déferlait sur l'Extrême-Occident : *Les Banû Marîn vivaient au sud du Zab africain, sur des terres qui s'étendaient jusqu'à Sijilmassa. Ils menaient une existence nomade dans le désert où vivaient les tribus berbères, ne connaissaient ni argent ni monnaie et n'étaient soumis à aucun prince. Fiers et dédaigneux, ils ne souffraient ni attaques ni alliances ; ils ne connaissaient ni l'agriculture ni le commerce, et leurs seules occupations étaient la chasse, l'élevage des chevaux et les razzias. Tous leurs biens consistaient en chevaux, en chameaux et en esclaves noirs ; ils se nourrissaient de viande, de fruits, de lait et de miel. Une partie d'entre eux entraient chaque été au Maghreb pour faire paître et abreuver leur bétail. En automne, ils se réunissaient tous à Guercif, d'où ils retournaient dans leur région. Telle était leur coutume depuis les temps anciens. En l'an 613 [1216], ils partirent donc pour l'ouest comme d'habitude et y découvrirent un bouleversement total. Ils apprirent que toute l'armée almohade avait péri à la bataille d''Uqâb en Espagne, et ils trouvèrent partout des lieux désertés que n'habitaient que les lions et les chacals. Alors ils s'établirent sur les terres abandonnées et ils envoyèrent aussitôt prévenir leurs frères de la situation nouvelle. « Venez, leur dirent-ils ; il y a ici en abondance de l'herbe et des céréales ; les pâturages sont vastes et bien irrigués grâce aux sources et aux ruisseaux, les arbres sont superbes et les fruits exquis ; partout des sources et des fleuves. Venez sans crainte ; personne ne s'opposera à vous ni ne vous chassera. » Ayant reçu ces nouvelles, les Banû Marîn se mirent en route vers l'ouest, après s'être recommandés à Dieu, le Très-Haut, le Glorieux. Avec leurs troupeaux, leurs bagages et leurs tentes, ils allèrent d'étape en étape, montés sur leurs chevaux ou leurs chameaux ; ils arrivèrent en si grand nombre qu'à leur approche leur troupe était semblable à une averse ou aux étoiles du ciel nocturne [...]*

Ils constatèrent que les rois almohades, adonnés au vin, à la bonne chère et à la débauche, ne s'occupaient plus de leurs affaires et de leurs devoirs ; ils pénétrèrent ainsi sans peine dans le pays et commencèrent à enlever les places fortes. C'est que la volonté de Dieu les appelait à régner sur le Maghreb. Comme une nuée de sauterelles, ils eurent bientôt envahi le pays tout entier. Actifs et vaillants au combat, ils étendirent constamment leur pouvoir, s'emparant d'un territoire après l'autre, jusqu'à la défaite totale de l'armée almohade en l'an 613 de l'hégire [1216 de l'ère chrétienne].

Les Mérinides, qui firent de Fès la capitale de leur royaume, loin de détruire la culture urbaine, encouragèrent les sciences et les arts. Ayant poursuivi le combat contre les royaumes chrétiens jusqu'à l'épuisement complet de leurs forces en Andalousie, ils furent peu à peu contraints de céder du terrain, en Espagne comme à l'est, dans le Maghreb central, où d'autres héritiers des Almohades prenaient leur indépendance. Il en résulta un reflux important de musulmans andalous, qui apportèrent au Maroc, et particulièrement à Fès, une nouvelle floraison de culture citadine. Grenade fut le dernier bastion de la culture mauresque en Espagne. Fès allait être son héritière.

Le déclin de la dynastie mérinide à l'aube du XV[e] siècle fut suivi de la domination plus faible

Groupe de guerriers berbères.



des Ouattassides (Banû Wattâs) qui, après avoir été les intendants de leurs prédécesseurs, s'étaient emparés du pouvoir. Le Maroc se trouvait alors sur la défensive : les Portugais, au cours du XVe siècle, attaquèrent la côte septentrionale du pays et, au début du XVIe, établirent des bases sur la côte atlantique, jusqu'à Agadir. Les progrès de la navigation et de la technique militaire dans l'Europe moderne avaient définitivement modifié le rapport naturel des forces : la menace venait maintenant non plus du désert mais de la mer. Les cavaliers arabes des Ouattassides n'étaient pas de taille à lutter contre ces navigateurs conquérants qui envahissaient le pays par les côtes atlantiques. De ce danger extrême, naquit dans le peuple, même dans les régions presque indépendantes du sultan, la volonté de combattre pour la foi.

LES SAADIENS

Dès l'époque des Mérinides, l'absence d'un souverain que tous eussent pu considérer comme le calife, le véritable représentant du Prophète, avait profondément transformé la mentalité du peuple. Les diverses tribus se ralliaient de plus en plus à des chefs spirituels, dirigeants de confréries ou descendants du Prophète, incarnant la tradition de l'islam. Ce mouvement général, partout en germe, allait porter au pouvoir les Saadiens, apparentés par leurs ancêtres à la famille du Prophète et immigrés depuis peu dans le sud du Maroc. Dans le Sous, pointe extrême de l'avancée des Portugais, deux frères de cette famille prirent la tête de la résistance ; l'un d'eux, Mohammed al-Cheikh, se souleva contre les Ouattassides et fit son entrée comme sultan à Fès, en 1549.

Raoudh al-Qirtâs

Quand Mohammed al-Cheikh entra pour la première fois à Fès, il portait [comme les nomades du Sahara occidental] un manteau de lin bleu et une étoffe rouge autour de la tête [...] C'est ainsi qu'étaient habillés les chefs de la région du Draa, et même leurs chorfa[2]*, jusqu'au jour où ils arrivèrent à Fès et que leur domination fut reconnue. Car aussitôt leurs coutumes s'affinèrent sous l'influence d'un homme et d'une femme. L'homme s'appelait al-Qâsim Zerhûnî et avait été vizir sous les Mérinides ; il leur apprit à embellir leurs vêtements et à mieux se tenir ; il leur montra comment porter leurs robes et rouler leurs turbans, comment se servir de chevaux élégamment harnachés et rehausser les armes d'or et d'argent, de quelle manière traiter les affaires dans l'assemblée des grands et comment tenir conseil avec les savants, écrivains, secrétaires, gardes du corps et officiers appelés à jouir de ce privilège, dans quel ordre chacune de ces catégories devait être placée lors d'une audience, quand les repas devaient avoir lieu et de quelle manière offrir les mets aux invités, et ainsi de suite ; de même, comment promulguer les décrets ou les interdictions ; il les instruisit aussi au sujet des impôts au Maghreb et de l'administration des tribus.*

Désireux de conserver ses liens avec le sud, le Saadien choisit plus tard Marrakech pour capitale.

Comme leur dynastie ne s'appuyait pas sur la cohésion d'une seule tribu prédominante, condition nécessaire, selon Ibn Khaldoun, à l'exercice de tout pouvoir, les Saadiens ne pouvaient régner que dans la mesure où la population voyait en eux les combattants de la foi. Or, cette dynastie dut lutter non seulement contre l'ennemi chrétien, mais encore contre des adversaires musulmans, les Turcs, qui poussaient leur offensive vers l'ouest ; elle se servit des uns contre les autres, y perdit son autorité et fut finalement dépossédée du pouvoir par les dissensions tribales.

À cette époque, les derniers musulmans espagnols, les Morisques, furent chassés d'Espagne. Certains s'établirent au Maroc, surtout dans les villes côtières comme Rabat et Salé, où ils armèrent des navires et, devenus corsaires, organisèrent la lutte contre les Espagnols chrétiens, leurs ennemis. Le Maroc se mit alors à jouer un certain rôle sur mer, où se livrèrent les grands combats du siècle. Du point de vue de l'Europe, les corsaires morisques n'étaient que des pirates. À leurs propres yeux cependant, leur activité, toute lucrative qu'elle était, se trouvait ennoblie par le combat pour la foi : les cités des corsaires étaient tout sauf des lieux de brutale barbarie.

LES ALAOUITES

Dans la deuxième moitié du XVII[e] siècle, les Saadiens furent submergés par une invasion arabe qui porta au pouvoir la famille des Alaouites, laquelle a conservé jusqu'à ce jour le trône d'Extrême-Occident. Les ancêtres des Alaouites avaient récemment émigré de l'Arabie vers le Sud marocain, le Tafilalet. Descendants du Prophète, ils s'assurèrent bientôt une position dominante parmi les tribus nomades arabes du sud et du sud-ouest, avec l'aide desquelles ils conquirent rapidement le Maroc. Fès, qui à travers les siècles était restée le centre spirituel du pays, redevint la capitale politique, comme à chaque fois que l'influence arabe était plus forte que celle des Berbères. Elle le resta près de deux siècles, avec un court intermède sous le règne d'un contemporain de Louis XIV, le sultan Moulay Ismaïl, lequel, ne se fiant ni aux Arabes ni aux Berbères, mais comptant exclusivement sur son armée d'esclaves soudanais, agrandit Meknès pour en faire sa ville royale. C'est

---

[2] *Chorfa*, dont le singulier est chérif, signifie nobles et désigne les descendants du Prophète.

tardivement, sous l'influence du protectorat français, que le sultanat quitta définitivement Fès pour établir son siège à Rabat, sur la côte atlantique.

La loi d'Ibn Khaldoun, selon laquelle tout événement politique en Afrique du Nord est régi par l'équilibre instable entre ville et désert, semble avoir cessé d'être valable au XVIIIe siècle. La dynastie alaouite, qui avait graduellement perdu le solide appui des tribus arabes, était devenue trop faible pour soumettre entièrement les Berbères du Moyen et du Haut Atlas. Pourtant elle ne fut pas supplantée par une nouvelle vague de conquérants bédouins. L'élément hétérogène qui rompit le cours « naturel » de l'évolution vint de l'Europe moderne. Premier signe annonciateur de la guerre technique, quelques canons suffirent à faire des villes des bastions imprenables pour les Bédouins, même s'ils restèrent impuissants à tenir en échec les nomades des grandes plaines et les habitants des vallées montagneuses difficiles d'accès. Grâce à son armée de Noirs et à sa sévérité implacable, Moulay Ismaïl réussit à tenir en bride l'ensemble du territoire situé au nord de l'Atlas ; après lui, c'est l'intrépide Moulay Hassan Ier qui, au prix d'interminables campagnes contre les tribus rebelles, maintint l'unité politique du pays, jusqu'à sa mort, en 1894. Ensuite le Maroc, déjà harcelé par les puissances coloniales, se désagrégea progressivement pour devenir une union de tribus aux liens plus ou moins lâches. En 1886, un diplomate français écrivait : *Plus je m'initiais aux mœurs du Maroc, plus j'étais frappé de la ressemblance parfaite qui existe entre ce pays et nos sociétés européennes du Moyen Âge. Il est dominé par une sorte de féodalité parfaitement indépendante, qui est bien loin de reconnaître le sultan pour chef. L'autorité de celui-ci est purement nominale sur les deux tiers de ce qu'on appelle son empire. La plupart des tribus – je parle du moins de celles du nord, car il n'en est plus de même de l'autre côté de l'Atlas – s'inclinent devant son prestige religieux ; elles voient en lui le descendant du Prophète et consentent à faire figurer son nom dans la prière du vendredi. Mais, politiquement, beaucoup d'entre elles, et ce sont bien entendu les plus guerrières, ne veulent avoir aucun rapport avec le sultan ; elles n'acceptent pas de fonctionnaires nommés par lui, ou, si elles les acceptent, c'est comme fonctionnaires fainéants, tout à fait dépourvus d'autorité ; elles ne lui paient pas d'impôt : tout au plus lui envoient-elles, parfois, non comme une redevance, mais comme un don pieux fait au successeur de Mahomet, comme une sorte de denier de Saint-Pierre musulman, une somme dont elles fixent à leur gré le montant. Quant aux tribus soumises, elles ne le sont bien souvent qu'à la manière des vassaux du Moyen Âge. Elles doivent au suzerain des secours pécuniaires et militaires qu'elles lui fournissent à l'occasion ; mais, d'ailleurs, elles s'administrent elles-mêmes à leur gré, sous la direction de leurs caïds, qui ne reçoivent du sultan qu'une investiture honorifique. Ce dernier n'est maître absolu que dans son domaine propre, c'est-à-dire dans les grandes villes et autour d'elles, comme le roi de France au Moyen Âge, qui n'était, en somme, que le premier et le plus fort des seigneurs de la contrée.* *Charmes*

Pour la vie spirituelle du peuple, cet état de choses ne présentait pas que des inconvénients, en comparaison de l'administration turque avec sa cohorte de fonctionnaires, dont les effets paralysants s'exerçaient dans les régions du Maghreb situées plus à l'est. Le Maroc resta le refuge d'une tradition ininterrompue, riche de toutes ses valeurs intérieures. L'encerclement croissant du pays et la diminution des échanges commerciaux protégèrent les villes de ce relâchement des mœurs dans lequel les cités orientales, lorsqu'elles sont abandonnées à elles-mêmes, glissent plus rapidement encore que celles d'Europe. Les principes spirituels sur lesquels reposait l'ancienne culture de

l'Occident musulman restèrent provisoirement intacts. L'Orient – auquel l'« Occident » musulman appartient spirituellement – n'a pas connu de révolutions se réclamant de la libre-pensée ou de l'athéisme, avant leur importation d'Europe. Le matérialisme, qui apparaît immanquablement à chaque engourdissement spirituel, n'y revêt pas, comme en Occident, une forme rationnelle ; il se borne à la jouissance des sens.

De 1830 à 1848, les Français firent la conquête de l'Algérie. L'émir Abd el-Kader leur opposa une lutte sans merci et tenta de gagner le Maroc à son combat pour la liberté. Homme d'une profonde spiritualité, véritable chef et guerrier, il avait toutes les aptitudes pour être un rénovateur du califat ; c'est précisément une des raisons qui poussèrent le sultan marocain Moulay 'Abderrahman, pressé par les Français, à l'abandonner. Le Maroc avait ainsi acheté, pour un temps, la paix avec la France.

L'ENTRÉE DES FRANÇAIS

Vers 1907, sous prétexte de protéger leurs comptoirs commerciaux, les Français s'établirent sur la côte atlantique. Leur progression ébranla l'équilibre déjà instable des tribus. Devant l'incapacité du sultan Moulay Hafîz à stopper l'avance française, le mécontentement de certaines tribus du nord s'accentua jusqu'au soulèvement qui menaçait depuis longtemps. Le sultan se vit forcé d'accepter l'aide, mi-offerte, mi-imposée, de l'armée française et dut se résoudre, en 1912, à admettre le protectorat de la France sur l'ensemble de son pays.

Les Français s'engagèrent à soumettre les tribus rebelles au sultanat. Ils s'assurèrent ainsi la mainmise politique et économique sur le Maroc. L'obligation prise par la France à l'égard du sultan s'accordait parfaitement avec ce qu'elle concevait comme sa mission véritable. « Civiliser » , pour les Européens en général et les Français en particulier, consistait à encourager la sédentarité, donc le développement urbain, et à éliminer progressivement le nomadisme. Les conquérants français se prirent pour les successeurs des Romains. Même l'enthousiasme romantique de certains d'entre eux pour le mode de vie originel du Maroc se nourrissait de l'image de Rome : « Rome n'est plus dans Rome, s'écriait le peintre Delacroix, l'antiquité n'a rien à offrir de plus beau que ces fils du désert drapés dans leurs haillons ! »

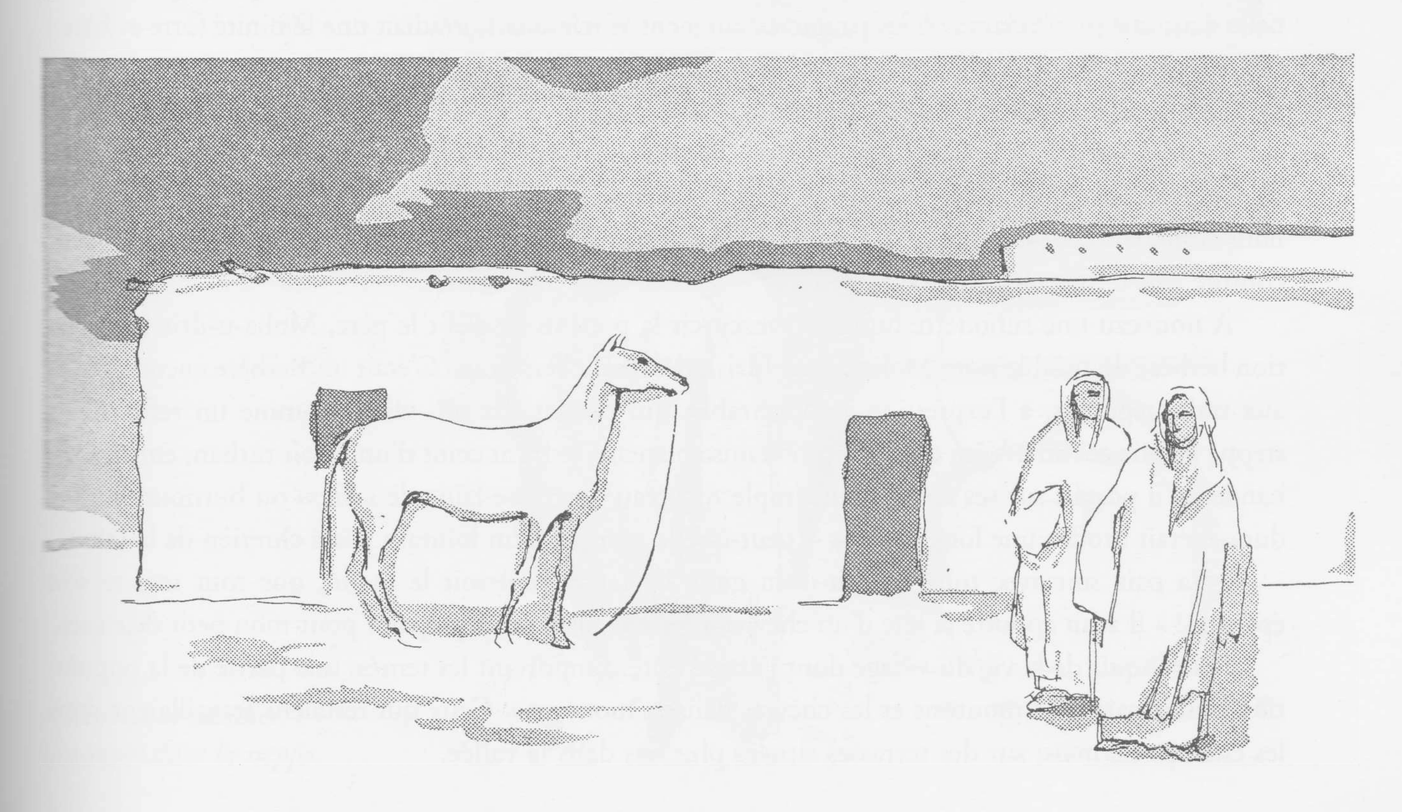
Aux yeux des conquérants européens, toute l'histoire du Maroc, jusqu'à l'institution du protectorat français, se caractérisait par l'échec répété des forces nécessaires à la fondation d'un État : *Le Maroc n'a jamais trouvé de solution aux problèmes politiques et sociaux que les grands pays de l'Occident chrétien ont résolus en constituant d'abord des États dynastiques durables, puis très vite des États nationaux.*

Terrasse

Cette solution, il semble même que le Maroc, comme toute la Berbérie, ne l'ait jamais conçue, n'ait jamais tenté d'en devancer la réalisation par la pensée : [...] Le seul grand historien et le seul sociologue de la Berbérie musulmane, Ibn Khaldoun, n'aboutissait qu'à un déterminisme historique sans issue et sans espoir. Après avoir analysé, avec une rare acuité, l'histoire passée et présente de son pays, après avoir dégagé, avec une merveilleuse perspicacité, la vie profonde des races berbères et l'action des dynasties, déploré en termes émouvants la malfaisance destructrice des nomades arabes, il ne voit ni ne cherche de remède à ce retour rythmique des mêmes catastrophes. Ce cycle infernal d'échecs et de misères lui paraît la loi inéluctable de l'histoire. Les notions de progrès, d'idéal, ne semblent pas avoir effleuré celui qui fut dans l'Islam occidental le premier esprit de son temps et le meilleur connaisseur des réalités politiques et sociales de la Berbérie musulmane.

Cette critique ignore manifestement un fait essentiel. L'idéal du progrès linéaire, qui domine l'histoire européenne des deux derniers siècles, n'est qu'une forme de sécularisation moderne de l'espérance chrétienne du Royaume de Dieu ; elle ne pouvait en aucune façon germer dans le cerveau d'un musulman croyant tel qu'Ibn Khaldoun. Celui-ci considérait les choses à la lumière d'un réalisme spirituel qui distingue clairement entre le destin de l'individu et celui d'un peuple : seul l'individu, parce qu'il est libre intérieurement, peut accomplir totalement un modèle spirituel. Comme toute pluralité, un peuple n'échappera jamais à certaines nécessités ; il connaîtra au mieux un équilibre des forces plus ou moins durable, à l'intérieur duquel, dans une paix relative, l'individu pourra poursuivre son propre but, le salut de son âme. La recherche d'un bonheur parfait pour tous sur le plan terrestre – comme s'il était possible de maintenir à jamais la paix et la prospérité – ne va pas sans engendrer de dangereuses illusions et causer un dommage à l'âme, pour l'individu et pour la collectivité.

La culture islamique, comme la culture chrétienne du Moyen Âge, est centrée sur son origine spirituelle, à l'inverse de la civilisation moderne, tournée vers l'avenir. Puisque l'origine est divine et que, dans le meilleur des cas, tout ce qui suit n'en est qu'un reflet, le monde ne peut s'améliorer : « Chaque siècle qui suivra celui-ci sera pire que le précédent », a dit le Prophète. Le musulman croyant le sait, ce qui explique aussi que la culture islamique tardive soit bien moins dynamique que la culture rationaliste européenne, pour laquelle le summum spirituel de l'existence n'est pas la connaissance des vérités éternelles et leur réalisation dans l'âme, mais l'aventure scientifique et technique. Lorsque les Européens installèrent l'éclairage électrique à Tanger qu'ils venaient d'occuper, un cheikh fit observer : « Si ces gens étaient tenus de faire leurs ablutions rituelles cinq fois par jour, ils ne s'amuseraient pas à de tels enfantillages » – un jugement plus profond qu'on ne pourrait l'imaginer à première vue.



Comme toute culture fondée sur une révélation et une tradition, l'islam voit dans l'avenir non pas l'homme, mais Dieu : n'a d'avenir que ce qui s'enracine dans le passé divin. L'histoire du Maroc est la volonté constamment renouvelée de rétablir l'origine dans la perspective de la fin divine ; car Dieu est « l'Héritier » (*al-Wârith*), auquel revient toute chose et devant le Trône duquel les hommes seront réunis au jour du Jugement dernier : *En vérité, nous sommes à Dieu*, dit le Coran, *et c'est à Lui que nous retournons.*

LA CAVERNE D'ITO

Je fus un jour invité dans un village troglodytique des Aït Tserruchen, les « Fils du chacal », une tribu berbère du Moyen Atlas. Le lendemain matin, lorsque j'ouvris les yeux, je restai un instant interdit dans la pénombre qui m'enveloppait de ses replis incertains. Me retournant sur ma peau de mouton, je vis le jour étinceler à travers une ouverture étroite. Des pleurs légers m'avaient éveillé : couché dans une des grandes niches qui s'ouvraient dans le roc, un enfant berbère se tortillait sous une étoffe couleur de terre. Soudain, dans la découpe de ciel que dessinait la porte, apparut sa mère, Ito la Berbère, qui répondit à la voix de l'enfant. Elle posa une cruche d'eau sur le sol, prit l'enfant contre elle et le posa dans le creux de ses jambes croisées pour l'allaiter. Tout redevint silencieux sous la voûte ; à peine percevait-on au loin les bruits du jour, le cri d'un animal ou le piétinement d'un cheval. Telle un bloc de pierre, Ito la Berbère se tenait assise dans la pénombre.

Quand l'enfant fut rassasié, elle le laissa glisser à terre et s'accroupit devant un mortier pour broyer du grain. Elle tamisa la farine, la mélangea à de l'eau dans un pétrin de bois, puis travailla la pâte d'un mouvement énergique et régulier. Elle en fit six boules égales qu'elle modela avec soin en pains ronds, après avoir laissé dans la huche un morceau de pâte de la grosseur d'une pomme qui lui servirait de levain pour la cuisson du lendemain.

Ito était trop musclée, trop trapue, pour être vraiment belle. Mais de son large visage, comme taillé dans une pierre claire, où les paupières rarement se relevaient, irradiait une féminité forte et fière ; elle portait sa dignité avec la conscience indolente d'un animal. Des signes tatoués sur son front et son menton l'ornaient tout en la protégeant.

L'air ambiant dégageait une légère odeur de pierre. À cette profondeur, on était à l'abri aussi bien du froid de la nuit que de la chaleur du jour. Le monde, au-dessus de nous, n'existait plus. La caverne nous contenait, telle le ventre d'une puissante femelle ; on hésitait à remonter à la chaleur de la steppe, comme pris d'une répugnance à naître.

À nouveau une silhouette humaine obscurcit la portion de ciel ; le père, Moha-u-dris (abréviation berbère du double nom Mohammed Idris), descendit vers nous. C'était un Berbère encore jeune, aux traits réguliers, à l'expression impénétrable, qui portait sur son visage comme un reflet de la steppe infinie et rude. Vêtu d'une large chemise blanche, le front ceint d'un étroit turban, comme un bandeau, il portait sur ses épaules un simple manteau de grosse laine, le *selham* ou burnous, au dos duquel était brodée une longue croix – peut-être la marque d'un lointain passé chrétien de la tribu.

« La paix soit avec toi ! me dit-il en guise de salut, béni soit le matin, que tout mal te soit épargné ! » Il avait apporté la tête d'un chevreau qu'il se disposait à préparer pour mon petit déjeuner.

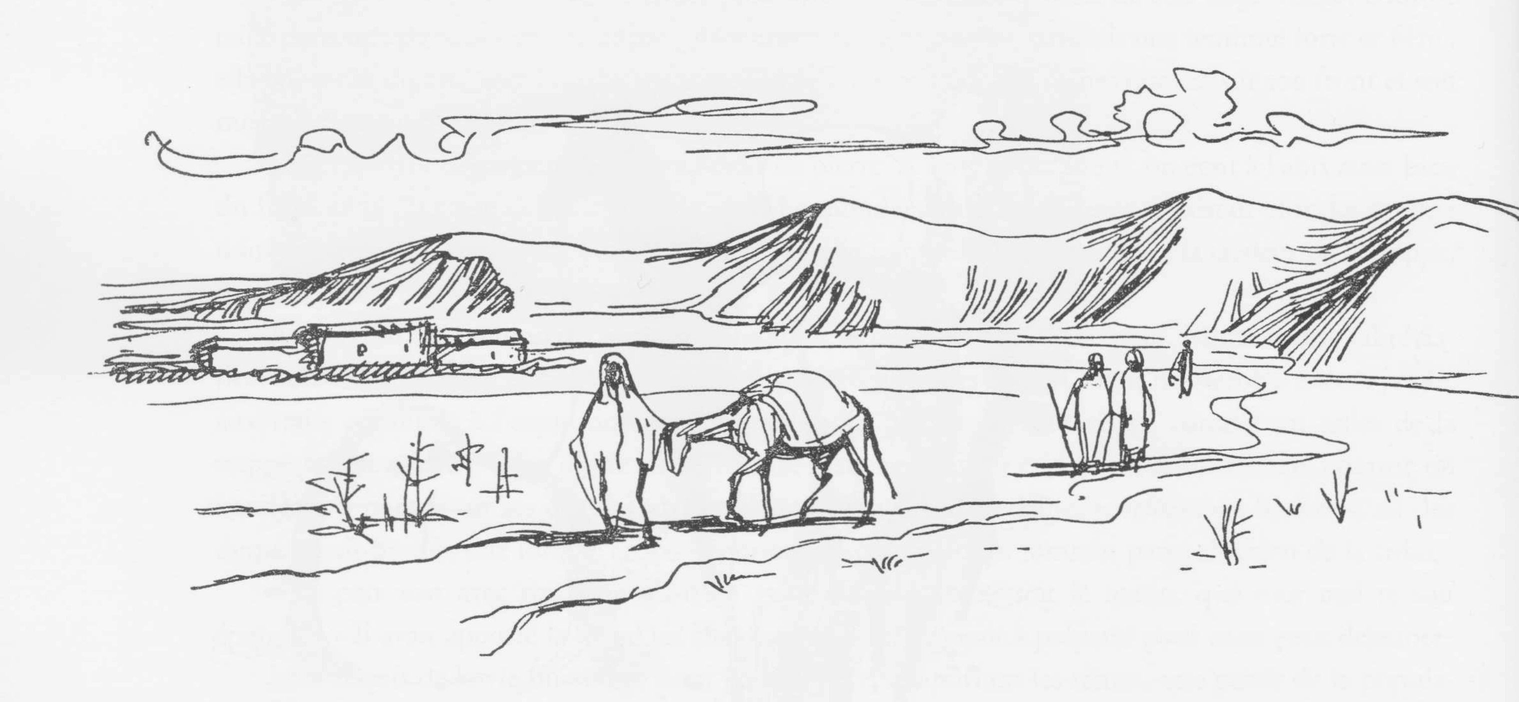
Je m'enquis de la vie du village dont j'étais l'hôte. Emportant les tentes, une partie de la population faisait paître les moutons et les chèvres dans la montagne. Ceux qui restaient travaillaient dans les champs de maïs, sur des terrasses situées plus bas dans la vallée.

tenaient devant l'entrée d'une caverne et une femme berbère se lança de tout son être dans une danse extatique. Sa chevelure, retenue par un bandeau tressé, s'était déployée sous la violence de ses mouvements et battait l'air comme une grande aile noire.

Des enfants gracieux jouaient sur la place du village pendant que des bêtes de somme, lourdement chargées, passaient sous l'arceau de la porte.

Je dirigeai mon cheval vers la plaine. À l'horizon flottaient encore les petits nuages rose tendre du matin. La lueur de l'aube se reflétait sur les plumets sombres et luisants des palmiers nains qui couvraient les pentes. Plus bas, la terre brune s'étendait devant moi, presque plate, à l'infini. La piste caravanière était recouverte d'un fin réseau de craquelures, et de chaque côté poussaient des chardons, secs comme en verre bleuté. Plus loin, on distinguait des groupes de tentes basses et noires. Des chiens à demi sauvages aboyaient sur mon passage.

Presque nue dès le mois de juin, la terre marocaine est partout proche de l'homme. C'est sur elle que dort le Bédouin, contre elle qu'il se repose, et son vêtement, aussi propre soit-il, conserve toujours quelque chose de la couleur du sol sur lequel il vit. Rien ne sépare l'homme du corps grandiose et rude de cette terre sans limite. La lumière qui l'éclaire, lumière transparente que nulle brume ne vient troubler, lui enlève toute pesanteur et réunit toutes choses, sans en estomper aucune, dans son cristal infini.



Vers midi, j'atteignis les premiers champs de blé moissonnés, puis les villages des fellahs dont les maisons d'argile blanchie, tels des sarcophages, reposaient sur la plaine immense. Un étalon, attaché à un piquet devant une hutte, leva la tête et hennit bruyamment.

Les troupeaux se rassemblèrent, les bêtes cherchant l'ombre les unes des autres sous la lumière verticale. Je m'arrêtai près d'un puits, à l'ombre d'un acacia, avant de reprendre ma route vers Fès. Je me rapprochais de la ville, mon cheval dépassait de petites caravanes de mulets et d'ânes de plus en plus nombreuses, chargées de poutres de cèdre, de peaux et d'outres remplies d'huile. Certaines venaient de loin et avaient trotté pendant des jours sur les hauts plateaux pierreux.

Le soleil descendait déjà lorsqu'au loin apparurent les collines qui entourent Fès, avec leurs crêtes d'ocre clair et, sur leurs pentes, le troupeau argenté des oliviers. À peine le soleil avait-il disparu que le paysage se transforma en un univers étincelant d'or sombre, de jade et d'opale, sous un ciel de turquoise.

Peu à peu, telle une braise mourante, les couleurs s'éteignirent. La terre s'obscurcit et le ciel déploya l'océan infini de ses îles argentées, de ses rivages étincelants. Au-dessous, les caravanes suivaient, ivres de sommeil, la mélopée des conducteurs.



La ville sainte de Moulay Idris, sur le mont Zerhoun, avec la mosquée funéraire d'Idris.

LE CALIFAT

L'ÉTAT THÉOCRATIQUE

Le modèle de l'État musulman est théocratique, puisqu'il allie pouvoir spirituel et pouvoir temporel. Il se distingue en cela de l'État chrétien qui, suivant la parole du Christ : « Mon royaume n'est pas de ce monde », ne s'unira jamais à l'Église. Dans la perspective chrétienne, la fonction spirituelle fait passer le droit de Dieu avant celui du monde ; elle est donc difficilement compatible avec la puissance étatique, qui se maintient dans la mesure où elle tient compte des forces politiques, c'est-à-dire des données propres à la collectivité.

La vision musulmane envisage les choses différemment : le Prophète est à la fois « envoyé de Dieu » et souverain ; parallèlement, le Coran est à la fois religion et législation, prescrivant la loi morale que chacun doit observer et les lois régissant la société. Islam signifie « soumission » à la volonté divine, laquelle se manifeste comme un ordre déterminé, valable pour tout individu sur cette terre, et tenant compte des besoins naturels de la collectivité. Dans ce cadre, la prise en considération des forces politiques, tels que la puissance guerrière ou le pouvoir financier, n'est qu'une question d'équilibre – cette recherche d'équilibre étant un aspect constitutif de l'islam.

Par conséquent le calife, qui en tant que représentant (*khalîfa*) du Prophète revêt la fonction la plus élevée au sein de la communauté islamique, n'est pas un hiérarque au sens chrétien du terme ; il est avant tout juge suprême, et sa souveraineté rappelle davantage celle d'un empereur du Saint Empire romain germanique, au Moyen Âge, que celle de la papauté ou d'un patriarcat ecclésiastique. S'il est vrai qu'il est récitant (imam) de sa communauté, et le cas échéant arbitre suprême en matière de foi, il ne dispense aucun sacrement puisqu'il n'existe pas de clergé consacré dans l'islam.

Le calife réunit dans sa personne la fonction d'imam, qui préside à la prière commune et représente le garant de l'orthodoxie du service divin, et celle de juge suprême. Il est encore chef de l'armée et défenseur de la communauté, ce qui lui vaut le titre d'*Amîr al-muminîn* (Commandeur des croyants) avec le droit de trancher, en dernier ressort, les questions sur lesquelles les docteurs de la Loi sont en désaccord. Enfin, selon Ibn Khaldoun, il peut attribuer comme il l'entend les charges de l'État : la police, la magistrature, la surveillance des marchés et la frappe de la monnaie.

Muqaddima III. 23

Tel est, pour Ibn Khaldoun, le sens du califat : *La royauté est l'expression d'un ordre nécessaire et irremplaçable de la société humaine. Elle exige maîtrise et force, qui s'appuient sur la nature irascible et donc animale de l'homme. C'est pourquoi la royauté dégénère ordinairement en despotisme. Or, le despote exige généralement des choses qui dépassent les forces de ses sujets. La situation peut varier selon l'attitude des générations, mais dans tous les cas elle aboutit au point où l'obéissance devient intolérable, de sorte qu'il se produit des troubles et des effusions de sang. Il faut donc que le souverain s'en tienne à certaines lois, reconnues par le peuple lui-même [...]*

Si ces lois ont été conçues par des membres intelligents et influents de la maison régnante, elles créent un ordre politique fondé sur la raison. Mais si elles sont dictées par Dieu lui-même, comme lois fondant la foi, il en résulte un ordre politique reposant sur elle et valable tant pour cette vie-ci que pour la vie dans l'au-delà.

Car le but de la vie humaine n'est pas seulement le bien-être terrestre. Le monde entier est périssable et vain ; sa fin est mort et annihilation. Dieu dit : « Croyez-vous donc que nous vous avons créés en vain ? » (Coran, XXIII, 115). Le sens de la vie humaine réside dans la religion, qui conduit à la béatitude dans l'au-delà ; elle est « la voie de Dieu, à qui appartient tout ce qui est au ciel et sur la terre » (Coran, XLII, 53) [...] Il en est de même de la royauté, qui résulte de la structure naturelle de la société humaine [...] Tout règne fondé simplement sur la prépondérance et l'exercice arbitraire de l'irascibilité devient tyrannie et injustice : il contredit les principes de la foi et il est contraire aussi à la sagesse politique. De même, tout ce qui ne résulte que de considérations et d'intentions politiques et n'est pas sous le contrôle de la loi religieuse doit être rejeté comme résultant d'une vision dépourvue de lumière divine : « Celui à qui Dieu ne donne pas de lumière n'a point de lumière. » (Coran, XXIV, 40) [...]

Tel est le sens du califat. La royauté naturelle anime la foule selon son instinct et son inclination. La loi politique la conduit à agir conformément à la compréhension rationnelle des gains et des pertes terrestres. Quant au califat, il guide la collectivité en vue du bien à la fois dans ce monde et dans l'au-delà... Ainsi le calife représente véritablement le Législateur (Mohammed), puisqu'à son instar il doit protéger la religion en même temps qu'exercer la souveraineté politique. Ainsi, la royauté, en tant que base naturelle du califat, appartient à la forme de l'État islamique.

La question de la légitimité du califat a divisé en deux le monde musulman. Pour les chiites, dont font partie la plupart des Persans, seul un descendant direct d'Ali, neveu et gendre du Prophète, peut être nommé calife. Ils rejettent non seulement les trois premiers califes, Abû Bekr, Omar et Othman, mais tous ceux qui officiellement succédèrent au quatrième calife, Ali. Pour eux, un imam descendant de la famille d'Ali et caché aux yeux du monde détient, à chaque époque, la succession véritable du Prophète.

En revanche les sunnites, auxquels appartiennent presque tous les Maghrébins, ne demandent au calife que les aptitudes spirituelles et morales exigées par sa fonction, ainsi que la force nécessaire pour la faire respecter. En général, ils sont convaincus que le calife doit descendre des Quraych, tribu des ancêtres paternels du Prophète, condition qu'Ibn Khaldoun considère comme caduque depuis le déclin de la prépondérance des Quraychites dans le monde arabe. Pour lui, le califat, institution temporelle, doit s'appuyer sur une puissance donnée, et ne pas être lié à un idéal qui ne trouverait aucun champ d'application dans ce monde, *car la loi religieuse ne peut vraiment exiger ce qui est en contradiction avec la loi de la nature...* On ne saurait exprimer plus clairement la divergence entre l'éthique islamique et l'éthique chrétienne.

Muqaddima III. 24

L'origine et le modèle de l'État marocain est le califat, ou *imâmat,* créé vers la fin du VIIIe siècle par Idris ben 'Abdallah al-Kâmil. Idris était le petit-fils de Hassan, l'un des deux fils d'Ali, le quatrième calife, et de Fâtima, fille du Prophète. Fuyant devant le calife abbasside qui poursuivait en lui un prétendant à ses fonctions, Hassan parvint en Extrême-Occident et, en l'an 172 de l'hégire (788 du calendrier chrétien), trouva refuge sur le mont Zerhoun, dans l'ancienne ville romaine de Volubilis (Oulili), habitée par la tribu berbère des Aouraba. *Notre seigneur Idris, écrit al-Kattânî, fut le premier homme de la famille du Prophète dont on sache qu'il est venu en Extrême-Occident [...] En ce temps-là, Ishâq ben 'Abdallah, le Moutazilite, était chef des Aourabâ. Il accueillit*

Salwât al-Anfâs

Idris et convainquit les tribus berbères voisines de faire alliance avec lui. Elles reconnaissaient ainsi en Idris le prétendant légitime au califat et s'engageaient à lui obéir, à charge pour lui de maintenir la loi coranique. Cette alliance, sans laquelle aucun calife ne peut prendre le pouvoir, et qu'en général il conclut par une poignée de main avec les docteurs de la Loi, chefs responsables de la communauté (*al-oumma*), a pour modèle l'alliance que conclut le Prophète avec ses compagnons et frères d'armes, alors qu'il était poursuivi par les habitants de La Mecque : ils lui promirent, main dans la main, de combattre pour l'islam jusqu'à la mort ou jusqu'à la victoire : *La main de Dieu est au-dessus de leurs mains*, dit à ce sujet le Coran (XLVIII, 10) ; *celui qui rompt le pacte le rompt contre lui-même, mais à celui qui tient ce qu'il a promis à Dieu, il sera accordé une récompense magnifique.*

En se détournant des Abbassides et en choisissant pour imam un descendant d'Ali et de Fâtima, les tribus berbères du Gharb prirent une position semblable à celle des chiites, dans la grande dispute au sujet du califat. Et si, peu de temps après, encore sous le règne des Idrissides, elles adoptèrent la loi malékite-sunnite, sous l'influence du califat omeyyade de Cordoue, leur exemple n'en continua pas moins d'exercer ses effets. La fidélité envers la famille du Prophète traverse l'histoire du Maroc comme un fil rouge : Ibn Toumert se réclamait de son ascendance au Prophète, et ce fut en signe de résistance aux conquérants chrétiens que les familles des Saadiens et des Alaouites, toutes deux *chorfa*, furent portées sur le trône.

À peine soixante-dix ans après la mort du Prophète, la première vague de conquérants arabes avait atteint le détroit de Gibraltar et, entraînant derrière elle toute une armée berbère, avait déferlé sur l'Espagne et jusqu'en Gaule, ne touchant que superficiellement la Berbérie occidentale. Elle n'avait laissé derrière elle aucun centre spirituel durable autour duquel les aspirations de l'islam auraient pu se cristalliser. Une grande partie des Berbères étaient de religion juive, d'autres des chrétiens monophysites ; mais la majorité étaient païens ou adeptes de sectes étranges, constituées d'éléments disparates. Seule la venue d'un homme tel Idris, unissant à la noblesse sainte de son origine les caractéristiques d'un chef spirituel et politique, put créer ce centre autour duquel commença à se former une culture islamique homogène. Au cours de son règne d'environ cinq ans, Idris Ier étendit son royaume théocratique sur presque tout le nord du Maroc. En l'an 792 ou 793, quand il fut empoisonné par un envoyé secret du calife abbasside, son fils Idris II n'était pas encore né. C'est ce dernier qui allait agrandir le royaume de son père et fonder la ville de Fès.

Les chroniqueurs arabes attribuent tant à Idris Ier qu'à Idris II toutes les vertus naturelles et spirituelles qui caractérisent un successeur véritable du Prophète. *Dans tout ce qu'il faisait, écrit* *Salwât al-Anfâs* *al-Kattânî au sujet d'Idris II, il se fondait sur la vérité. Ses jugements étaient toujours conformes à la Loi sacrée. Il ne déviait jamais ni du droit ni de la coutume du Prophète. Ainsi, il recevait une fois par an la dîme sans rien changer à la mesure prescrite, et la distribuait à ceux auxquels elle est destinée, c'est-à-dire aux faibles, aux pauvres et aux orphelins. Lorsqu'on lui apportait le butin d'une expédition guerrière, il en donnait les quatre cinquièmes aux combattants et n'en utilisait qu'un cinquième pour ses propres besoins.* La légende, très à propos, mesure son sens de l'équité à l'affectation qu'il faisait de la dîme et du butin dans la tradition prophétique, car c'est là que résidait pour un souverain la plus grande tentation d'arbitraire.

Idris et convainquit les tribus berbères voisines de faire alliance avec lui. Elles reconnaissaient ainsi en Idris le prétendant légitime au califat et s'engageaient à lui obéir, à charge pour lui de maintenir la loi coranique. Cette alliance, sans laquelle aucun calife ne peut prendre le pouvoir, et qu'en général il conclut par une poignée de main avec les docteurs de la Loi, chefs responsables de la communauté (*al-oumma*), a pour modèle l'alliance que conclut le Prophète avec ses compagnons et frères d'armes, alors qu'il était poursuivi par les habitants de La Mecque : ils lui promirent, main dans la main, de combattre pour l'islam jusqu'à la mort ou jusqu'à la victoire : *La main de Dieu est au-dessus de leurs mains*, dit à ce sujet le Coran (XLVIII, 10) ; *celui qui rompt le pacte le rompt contre lui-même, mais à celui qui tient ce qu'il a promis à Dieu, il sera accordé une récompense magnifique.*

En se détournant des Abbassides et en choisissant pour imam un descendant d'Ali et de Fâtima, les tribus berbères du Gharb prirent une position semblable à celle des chiites, dans la grande dispute au sujet du califat. Et si, peu de temps après, encore sous le règne des Idrissides, elles adoptèrent la loi malékite-sunnite, sous l'influence du califat omeyyade de Cordoue, leur exemple n'en continua pas moins d'exercer ses effets. La fidélité envers la famille du Prophète traverse l'histoire du Maroc comme un fil rouge : Ibn Toumert se réclamait de son ascendance au Prophète, et ce fut en signe de résistance aux conquérants chrétiens que les familles des Saadiens et des Alaouites, toutes deux *chorfa,* furent portées sur le trône.

À peine soixante-dix ans après la mort du Prophète, la première vague de conquérants arabes avait atteint le détroit de Gibraltar et, entraînant derrière elle toute une armée berbère, avait déferlé sur l'Espagne et jusqu'en Gaule, ne touchant que superficiellement la Berbérie occidentale. Elle n'avait laissé derrière elle aucun centre spirituel durable autour duquel les aspirations de l'islam auraient pu se cristalliser. Une grande partie des Berbères étaient de religion juive, d'autres des chrétiens monophysites ; mais la majorité étaient païens ou adeptes de sectes étranges, constituées d'éléments disparates. Seule la venue d'un homme tel Idris, unissant à la noblesse sainte de son origine les caractéristiques d'un chef spirituel et politique, put créer ce centre autour duquel commença à se former une culture islamique homogène. Au cours de son règne d'environ cinq ans, Idris Ier étendit son royaume théocratique sur presque tout le nord du Maroc. En l'an 792 ou 793, quand il fut empoisonné par un envoyé secret du calife abbasside, son fils Idris II n'était pas encore né. C'est ce dernier qui allait agrandir le royaume de son père et fonder la ville de Fès.

Les chroniqueurs arabes attribuent tant à Idris Ier qu'à Idris II toutes les vertus naturelles et spirituelles qui caractérisent un successeur véritable du Prophète. *Dans tout ce qu'il faisait, écrit al-Kattânî au sujet d'Idris II, il se fondait sur la vérité. Ses jugements étaient toujours conformes à la Loi sacrée. Il ne déviait jamais ni du droit ni de la coutume du Prophète. Ainsi, il recevait une fois par an la dîme sans rien changer à la mesure prescrite, et la distribuait à ceux auxquels elle est destinée, c'est-à-dire aux faibles, aux pauvres et aux orphelins. Lorsqu'on lui apportait le butin d'une expédition guerrière, il en donnait les quatre cinquièmes aux combattants et n'en utilisait qu'un cinquième pour ses propres besoins.* La légende, très à propos, mesure son sens de l'équité à l'affectation qu'il faisait de la dîme et du butin dans la tradition prophétique, car c'est là que résidait pour un souverain la plus grande tentation d'arbitraire.

Salwât al-Anfâs

Pour les Marocains, le plus important sanctuaire du pays est le tombeau d'Idris Ier – appelé au Maroc « Moulay Idris al-akbar », notre seigneur Idris l'aîné.[3] Entourée d'une petite ville blanche, la mosquée qui abrite son tombeau se trouve sur une saillie rocheuse du mont Zerhoun, un peu au-dessus de la colline qui porte les ruines de l'ancienne Volubilis. Les bergers de cette région appellent ces ruines le « Château de Pharaon » (Qasr Firaoun).

Lorsqu'on va de Fès vers l'ouest, en direction de Meknès, on voit se dresser à l'horizon le mont Zerhoun, semblable à une vague à trois crêtes. À cheval, on l'atteint en une nuit et une demi-journée. Le sanctuaire n'est pas visible de ce côté-là ; autour du diadème de la montagne on ne voit que de petits villages et des coupoles solitaires luisant comme des perles dans une sérénité d'azur. Vers l'ouest, la couronne des cimes s'ouvre et l'on y reconnaît le triangle blanc de la petite ville qui se détache sur l'arrière-plan foncé d'un très ancien bois d'oliviers. Comme toutes les montagnes sacrées du monde, celle-ci est dégagée de tous côtés et domine, solitaire, une vaste étendue.

Dans la cité sainte qui porte le nom de Moulay Idris, nul ne peut habiter s'il n'est musulman. Plantée sur son rocher, la mosquée funéraire, autour de laquelle se pressent les maisons, se compose de divers bâtiments, un peu comme les temples-villes d'Extrême-Orient. Par un passage voûté on entre dans une première cour sur laquelle s'ouvrent les vastes salles d'une mosquée aux nombreux piliers ; un corridor relie cette cour à une seconde, celle de l'école coranique, où pauvres et malades reçoivent l'aumône quotidienne. On accède ensuite à la cour la plus intérieure, bordée de colonnades, avec en son centre une fontaine, dont l'eau retombe en murmurant dans une large vasque. On passe alors dans une haute salle carrée, surmontée d'une coupole aux caissons de bois de cèdre, où l'on découvre le tombeau du saint souverain, dont l'emplacement est marqué par une châsse ajourée recouverte d'une étoffe de soie verte. Il règne là un silence si profond que même le murmure de la fontaine dans la cour paraît s'y dissoudre. Des hommes sont assis immobiles sur le tapis de la salle, avec pour unique mouvement le rosaire glissant entre leurs doigts. Agenouillées sur le seuil, des femmes voilées de blanc récitent des prières à voix basse. Seuls de petits enfants courent à pas légers et se faufilent sous la soie couvrant la châsse, pour être plus près du saint dans leurs prières. C'est ici que bat silencieusement le cœur du Maroc.

Une fois par an, les clameurs d'une fête montent à l'assaut du sanctuaire. La foule des pèlerins de toutes les régions du pays transforme alors l'oliveraie qui entoure la ville en un immense campement où voisinent les tentes les plus diverses. Des envoyés de toutes les tribus, accompagnés de leur suite à cheval et de musiciens, présentent des animaux destinés au sacrifice. On organise des jeux équestres en l'honneur du saint et les confréries chantent au son des tambours.

Pour les Marocains – comme pour tous les musulmans – le fait que le califat n'ait plus jamais atteint la perfection qu'il possédait au début est une conséquence inévitable de l'ère du déclin.

Abû Madyan

De plus, ils n'ignorent pas qu'une action réciproque lie le peuple et le souverain : *La corruption du peuple, dit le saint maghrébin Abû Madyan, produit les tyrans, et la corruption des grands produit les révoltes et les hérésies.*

---

[3] Moulay, « notre seigneur », est le titre donné à tous les descendants du Prophète.



Le campement près de la ville de Moulay Idris, à l'occasion de la fête annuelle du saint.

À l'origine, un seul calife devait se trouver à la tête du monde musulman tout entier. Avec la dispersion géographique des peuples musulmans, on finit par considérer comme inévitable que plusieurs califes soient appelés à régner simultanément. Lorsqu'il ne fut plus possible au califat maghrébin de prétendre à la souveraineté sur l'ensemble du monde de l'islam, la descendance chérifienne du calife devint d'autant plus importante aux yeux de ses partisans ; si les Marocains considèrent leur souverain comme imam, c'est avant tout parce qu'il descend du Prophète. Le Maroc porte aussi le nom de « royaume chérifien », d'après la dynastie régnante dont le caractère théocratique pourrait représenter le dernier rempart contre la laïcisation de l'État marocain.

L'espérance de voir se rétablir un jour le califat parfait repose sur une déclaration du Prophète selon laquelle, vers la fin des temps, un homme de sa descendance rassemblera la communauté musulmane et restaurera la Loi dans sa pureté ; c'est le *mahdî*, « celui qui est conduit selon la justice », et que les Almohades voyaient en Ibn Toumert.

Si le calife maghrébin possédait plus de pouvoir qu'un patriarche chrétien ou que le pape, il en avait moins que le souverain de la plus petite principauté européenne, en ce qui concernait les réalisations temporelles. De là les difficultés rencontrées par les souverains marocains à la fin du XIX[e] siècle, contraints par les États européens, voilant à peine leurs menaces, d'ouvrir leur pays au commerce moderne et à l'industrie. Leur puissance et leur influence sur le monde extérieur se réduisirent dans la mesure même où ils se trouvèrent envahis et dépassés par le développement technique de l'Europe, fruit du rationalisme. Le pouvoir auquel ils pouvaient prétendre sur leurs propres sujets reposait en effet sur l'exigence du maintien, dans sa forme la plus pure, du mode de vie musulman, avec sa sévérité et sa sobriété presque monacales, son mépris de toute hâte et son respect des sciences traditionnelles, fondées sur le Coran.

Pierre Loti, en 1889, rendit visite au sultan Moulay al-Hassan I[er] avec une ambassade française. Sans saisir totalement la situation du souverain, il dut ressentir le caractère contradictoire et au fond tragique de celle-ci. Il notait dans son journal de voyage, en date du 27 avril :

Pierre Loti

Présentation au sultan, le matin [...] À huit heures et demie nous sommes tous réunis, en grande tenue, dans la cour mauresque de la maison qu'habitent notre ministre et sa suite.

Arrive le « caïd introducteur des ambassadeurs », un mulâtre colossal, à cou de taureau, qui tient en main une énorme trique de mauvais aloi (on choisit toujours pour remplir ces fonctions-là un des hommes les plus gigantesques de l'empire). Quatre personnages en longs vêtements blancs entrent à sa suite, et restent immobiles derrière lui, armés de triques semblables à la sienne, qu'ils tiennent, comme les tambours-majors leur canne, à toute longueur de bras. Ces gens sont là simplement pour écarter la foule sur notre passage.

Quand il est temps de nous mettre en selle, nous traversons le jardin d'orangers, sur lequel tombe toujours la même petite pluie d'hiver inséparable de notre voyage, et nous nous dirigeons vers la porte basse qui donne sur la rue ; là, on nous amène, un par un, nos chevaux qui sont incapables de se retourner ni de passer deux de front, tant cette rue est étroite. Et nous montons au hasard des bêtes qui se présentent, en hâte et sans ordre [...]

Comme le jour de notre entrée, nous traversons les terrains vides qui séparent Fès-le-Vieux de Fès-le-Neuf, les rochers, les aloès, les grottes, les tombes, les ruines, et les tas de bêtes pourries au-dessus desquels des oiseaux tournoient. Et, enfin, nous arrivons devant la première enceinte du palais et, par une grande porte ogivale, nous entrons dans la cour des ambassadeurs.

Cette cour est tellement immense que je ne connais pas de ville au monde qui en possède une de dimensions pareilles. Elle est entourée de ces hautes et effroyables murailles à créneaux pointus, flanquées de lourds bastions carrés – comme sont les remparts d'Istamboul, de Damiette ou d'Aigues-Mortes – avec quelque chose de plus délabré encore, de plus inquiétant, de plus sinistre ; l'herbe sauvage pousse sur cette place et, au milieu, il y a un marais où des grenouilles chantent. Le ciel est tourmenté et noir ; des nuées d'oiseaux s'échappent des tours crénelées et tourbillonnent dans l'air.

La place semble vide, malgré les milliers d'hommes qui y sont rangés, sur les quatre faces, au pied des vieux murs. Ce sont les mêmes personnages toujours, et les mêmes couleurs : d'un côté, une multitude blanche, en burnous et en capuchons ; de l'autre, une multitude rouge, les troupes du sultan, ayant avec eux leurs musiciens en longues robes orangées, vertes, violettes, capucine ou jaune d'or. La partie centrale de l'immense cour dans laquelle nous nous avançons reste complètement déserte. Et toute cette foule semble lilliputienne, à si grande distance, tassée aux pieds de ces écrasantes murailles crénelées.

Par un de ses bastions d'angle, ce lieu communique avec les enceintes du palais. Ce bastion, moins dégradé que les autres, recrépi de chaux blanche, a deux délicieuses grandes portes ogivales entourées d'arabesques bleues et roses ; et c'est par un de ces arceaux que le souverain va paraître.

On nous prie de mettre pied à terre ; car nul n'a le droit de rester à cheval devant le chef des croyants, – et on emmène nos bêtes. Nous voici démontés, sur l'herbe mouillée, sur la boue.

Un mouvement se fait dans les troupes : soldats rouges et musiciens multicolores viennent, sur deux rangs, former une large avenue, depuis le centre de la cour où l'on nous a placés, jusqu'à ce bastion là-bas, par où le sultan doit venir, et nous regardons tous la porte entourée d'arabesques, attendant l'apparition très sainte.

Elle est bien encore à deux cents mètres de nous cette porte, tant la cour est immense, et d'abord nous arrivent par là de grands dignitaires, des vizirs : longues barbes blanchissantes et visages sombres ; à pied tous, aujourd'hui, comme nous-mêmes, et marchant à pas lents dans les blancheurs de leurs voiles et de leurs burnous qui flottent. Nous connaissons déjà presque tous ces personnages que nous avons vus avant-hier, à notre arrivée, mais plus fiers, ce jour-là, montés sur leurs beaux chevaux. – Arrive aussi le caïd Belaïl, bouffon noir de la cour, la tête toujours surmontée de son invraisemblable turban en forme de dôme ; il s'avance seul, dégingandé et dandinant, l'allure inquiétante, appuyé sur une énorme trique-assommoir ; – je ne sais quoi de sinistre et de moqueur est dans toute sa personne, qui semble avoir conscience de sa faveur extrême.

La pluie reste menaçante ; des nuages de tempête, chassés par un grand vent, courent dans le ciel avec les nuées d'oiseaux, laissant voir par places un peu de ce bleu intense qui indique seul le pays de lumière où nous sommes. Les murailles, les tours, sont hérissées partout de leurs créneaux pointus, qui font en l'air comme des rangées de peignes aux dents méchantes ; elles paraissent gigantesques, nous enfermant de tous côtés comme dans une citadelle aux dimensions excessives, fantastiques ; le temps leur a donné une couleur gris doré très extraordinaire ; elles sont lézardées, déchiquetées, branlantes ; elles produisent sur l'esprit

l'impression d'une antiquité tout à fait perdue dans la nuit. Deux ou trois cigognes, perchées entre des créneaux sur des pointes, regardent en bas cette foule ; et une mule, grimpée je ne sais comment sur une des tours, avec sa selle à fauteuil en drap rouge, regarde aussi. Par cette porte, entourée d'arabesques bleues et roses, sur laquelle notre attention est de plus en plus concentrée, arrivent maintenant une cinquantaine de petits nègres, esclaves, en robe rouge avec surplis de mousseline, comme des enfants de chœur. Ils marchent lourdement, tassés en troupeau de moutons.

Puis six magnifiques chevaux blancs, tout sellés et harnachés de soie, que l'on tient en main et qui se cabrent.

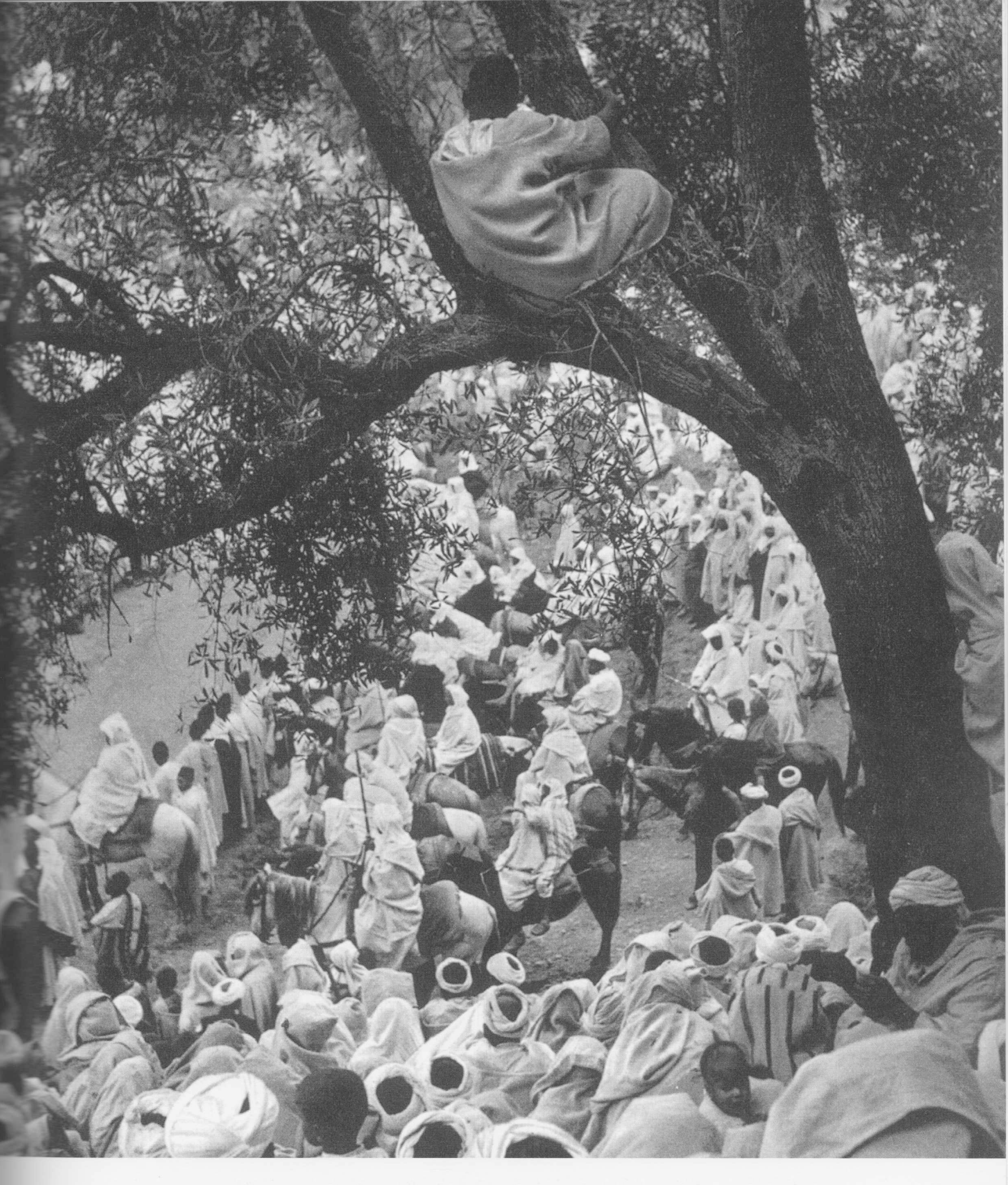
Puis un carrosse doré, d'un style Louis XV – imprévu dans cette mise en scène, et mièvre, et ridicule au milieu de toute cette rudesse grandiose.

Encore quelques minutes d'attente et de silence. Et, tout à coup, un frémissement de religieuse crainte parcourt la haie des soldats. La musique, avec ses grands cuivres et ses tambourins, entonne quelque chose d'assourdissant et de lugubre. Les cinquante petits esclaves noirs se mettent à courir, à courir, pris d'un affolement subit, se déploient en éventail comme un vol d'oiseaux, comme une grappe d'abeilles qui essaiment. Et là-bas, dans la pénombre de l'ogive, que nous regardons toujours, sur un cheval blanc superbe que tiennent quatre esclaves, se dessine une haute momie blanche à figure brune, toute voilée de mousseline ; on porte au-dessus de sa tête un parasol rouge de forme antique, comme devait être celui de la reine de Saba, et deux géants nègres, l'un en robe rose, l'autre en robe bleue, agitent des chasse-mouches autour de son visage.

Et tandis que l'étrange cavalier s'avance vers nous, presque informe, mais imposant quand même, sous l'amas de ses voiles neigeux, la musique, comme exaspérée, gémit de plus en plus fort, sur des notes plus stridentes ; entonne un hymne religieux lent et désolé, qu'accompagnent à contretemps d'effroyables coups de tambour. Le cheval de la momie gambade avec rage, maintenu à grand'peine par les esclaves noirs. Et nos nerfs reçoivent je ne sais quelle impression angoissante de cette musique si lugubre et si inconnue.

Enfin voici, arrêté là tout près de nous, ce dernier fils authentique de Mahomet, bâtardé de sang nubien. Son costume, en mousseline de laine fine comme un nuage, est d'une blancheur immaculée. Son cheval aussi est tout blanc ; ses grands étriers sont d'or ; sa selle et son harnais de soie sont d'un vert d'eau très pâle, brodés légèrement de plus pâle or vert. Les esclaves qui tiennent le cheval, celui qui porte le grand parasol rouge, et les deux – le rose et le bleu – qui agitent des serviettes blanches pour chasser autour du souverain des mouches imaginaires, sont des nègres herculéens, qui sourient farouchement ; déjà vieux tous, leurs barbes grises ou blanches tranchant sur le noir de leurs joues. Et ce cérémonial d'un autre âge s'harmonise avec cette musique gémissante, cadre on ne peut mieux avec ces immenses murailles d'alentour, qui dressent dans l'air leurs créneaux délabrés […]

Cet homme, qu'on a amené devant nous dans un tel apparat, est le dernier représentant fidèle d'une religion, d'une civilisation en train de mourir. Il est la personnification même du vieil Islam ; car on sait que les musulmans purs considèrent le sultan de Stamboul comme un usurpateur presque sacrilège et tournent leurs yeux et leurs prières vers le Maghreb, où réside pour eux le vrai successeur du Prophète. À quoi bon une ambassade à un tel souverain, qui reste comme son peuple, immobilisé dans les vieux rêves humains presque disparus de la terre ? Nous sommes absolument incapables de nous entendre ; la distance entre nous est à peu près celle qui nous séparerait d'un calife de Cordoue ou de Bagdad

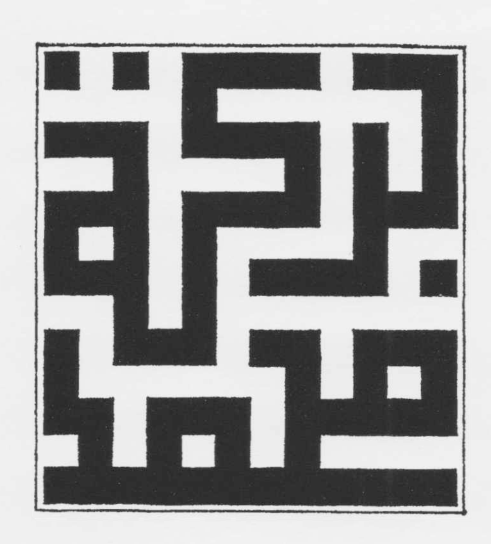


Parée pour la fête, la foule attend l'arrivée du Sultan.

ressuscité après mille ans de sommeil. Qu'est-ce que nous lui voulons, et pourquoi l'avons-nous fait sortir de son impénétrable palais ?

Sa figure brune, parcheminée, qu'encadrent les mousselines blanches, a des traits réguliers et nobles ; des yeux morts, dont on voit paraître le blanc, en dessous de la prunelle à demi cachée par la paupière ; son expression est une mélancolie excessive, une suprême lassitude, un suprême ennui. Il a l'air doux, et il l'est réellement au dire de ceux qui l'approchent. (Au dire des gens de Fez, il l'est même trop : il ne fait pas voler assez de têtes pour la sainte cause de l'Islam). Mais c'est sans doute une douceur relative, comme on l'entendait chez nous au Moyen Âge, une douceur qui ne se sensibilise pas outre mesure devant du sang répandu, quand cela est nécessaire, ni devant une rangée de têtes humaines accrochées en guirlande au-dessus des belles ogives, à l'entrée d'un palais. Certes, il n'est pas cruel ; avec ce regard doucement triste, il ne peut pas l'être ; comme son pouvoir divin lui en donne le droit, il châtie quelquefois durement, mais on dit qu'il aime encore mieux faire grâce. Il est prêtre et guerrier, et il est l'un et l'autre à l'excès ; pénétré de sa mission céleste autant qu'un prophète, chaste au milieu de son sérail, fidèle aux plus pénibles observances religieuses et très fanatique par hérédité, il cherche à copier Mahomet le plus possible ; on lit d'ailleurs tout cela dans ses yeux, sur son beau visage, et dans son attitude majestueusement droite. Il est quelqu'un que nous ne pouvons plus, à notre époque, ni comprendre, ni juger ; mais il est assurément quelqu'un de grand, qui impose […]

Et là, devant nous, gens d'un autre monde rapprochés de lui pour quelques minutes, il a je ne sais quoi d'étonné et de presque timide qui donne à sa personne un charme singulier, tout à fait inattendu…



Inscription stylisée :
« La bénédiction de Mohammed »,
telle qu'elle apparaît souvent sur les murs des mosquées et des écoles.



Fès vue du sud, depuis les murailles.

LA VILLE D'IDRIS LE SAINT

LA FONDATION DE FÈS

Selon les chroniques arabes, *Idris II traça le plan de la ville de Fès le matin du jeudi qui commençait le mois Rabî al-awwal de l'an 192 de l'hégire [808 de l'ère chrétienne]. Avant que ne commence la construction, il éleva les mains et pria pour la cité et pour ses habitants, en ces mots : « Ô Dieu, fais d'elle une maison du savoir et de la connaissance de la Loi, afin que Ton livre y soit lu et que Tes lois y soient observées. Fais que ses habitants s'en tiennent au Livre et aux coutumes sacrées, aussi longtemps que Tu la préserveras. » Ainsi, la ville ne cessa jamais d'être un lieu consacré à la science et à la Loi[...] Nombreux sont les bienfaits, les bénédictions et les faveurs que Fès reçut de par la prière que son fondateur offrit pour elle, s'inspirant de l'intercession du Prophète pour Médine et de l'intercession de notre maître Abraham pour La Mecque.* D'après une ancienne tradition arabe reprise par le Coran, la Kaaba fut construite à La Mecque par Abraham et son fils Ismaël, à l'endroit même où Agar, errant dans le désert avec son jeune enfant, avait par une inspiration divine trouvé une source. La prière d'Abraham pour les habitants de la ville sainte est mentionnée dans le Coran.

Aux yeux de ses habitants, Fès possède de par sa création quelque chose d'une ville sainte, un reflet des deux premières villes de l'islam distinguées par la Révélation : *Hormis Fès, on ne connaît aucune autre ville de l'Islam aussi ancienne et aussi comblée en fait de religion et de science qui ait été fondée par un descendant véritable de la famille du Prophète ; et la bénédiction qui en résulta ne fit jamais défaut.*

Salwât al-Anfâs

Des recherches plus récentes ont établi que Fès, à l'époque d'Idris II, comprenait non pas une, mais deux villes ; la première, Fès proprement dite, semble avoir été bâtie sous le règne d'Idris Ier, sur la rive droite de la rivière ; la seconde, appelée « al-'Aliya », fut construite par Idris II sur la rive gauche, là même où se dresse aujourd'hui la mosquée où il est enterré. Ce dédoublement de la ville apporte la preuve qu'Idris II en fit sa capitale : selon une ancienne tradition orientale, un souverain ne s'installait jamais dans les quartiers d'habitation ou les quartiers commerçants d'une ville ; il construisait sa résidence, qui servait aussi de camp à son armée, en dehors de l'agglomération.

La nouvelle et florissante ville royale attira de nombreux Arabes de Kairouan, qui était alors la plus grande ville musulmane du Maghreb ; de l'autre côté de la rivière s'étaient installées, de bonne heure déjà, huit cents familles qui avaient fui Cordoue lors d'un soulèvement. D'où le nom que portent encore aujourd'hui les deux moitiés de la ville, fondues en une seule par l'Almoravide Youssouf ben Tachfîn : le quartier des « Kairouanais » (situé autour de l'université al-Qaraouiyyine) et celui des « Andalous » (situé autour de la mosquée al-Andalus) – Kairouan et Cordoue étant les deux pôles de la culture arabe dans l'Occident musulman.

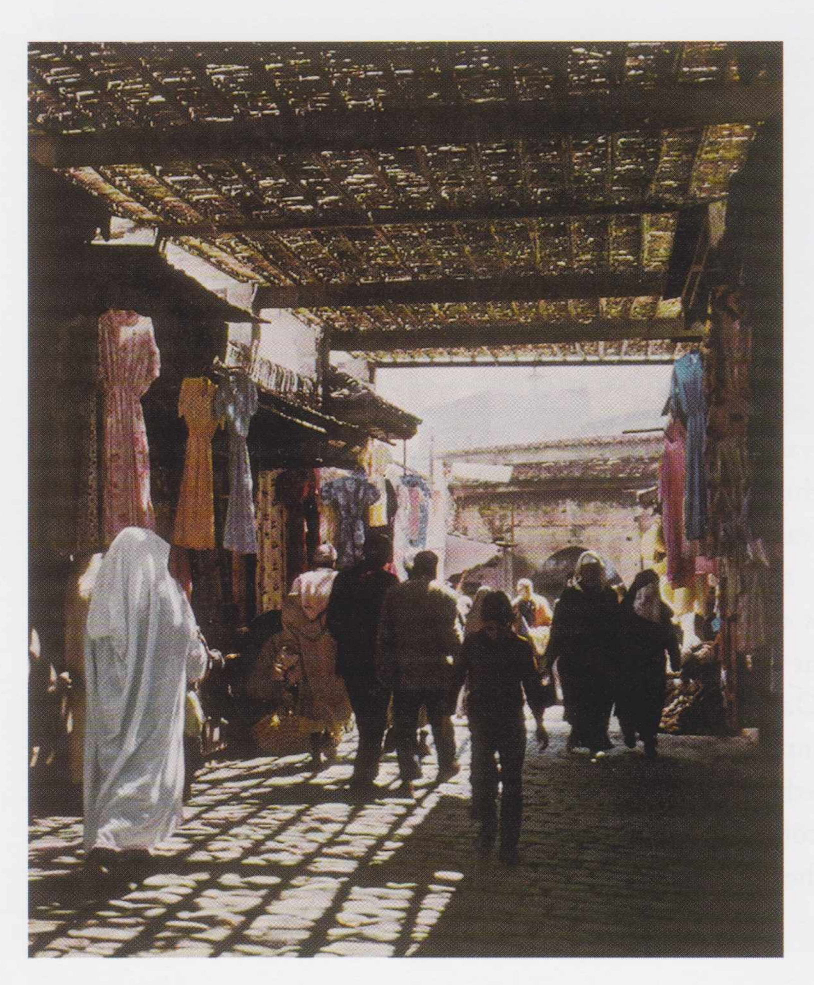
En déplaçant sa résidence du mont Zerhoun à la plaine du Gharb, Idris II put se soustraire à la disposition fermée et exclusive des Berbères et ouvrir la porte à l'influence arabe : tous les courants qui allaient d'est en ouest jusqu'à la côte atlantique et l'Espagne, ou qui en repartaient en direction de l'est, devaient nécessairement toucher Fès.

À l'encontre des nombreuses villes du Moyen Âge bâties sur une hauteur, Fès, au mépris de toute considération de défense, fut construite dans une vallée, dont le fond abrite son sanctuaire, la mosquée de Moulay Idris. Cette situation s'explique par les nombreuses sources qui jaillissent dans cette vallée, creusée comme un amphithéâtre entre deux niveaux de plaine. De surcroît, un cours d'eau coulant dans la plaine supérieure fut facilement détourné vers la ville : *On l'appelle le fleuve des perles ; il naît de quelque soixante sources différentes dans la plaine située à l'ouest, à une distance d'environ six milles de la ville. Ses eaux pures, qui glissent sur du gravier luisant, sont merveilleuses à voir. Son cours est à peine perceptible jusqu'au point où il entre dans la ville. Là, il se ramifie en une gerbe aux bras multiples qui atteignent les divers quartiers pour y alimenter les fontaines des mosquées, des rues et des maisons particulières, y faire tourner les moulins, remplir les bains, arroser les jardins, puis pour emporter, en sortant de la ville, les impuretés et les déchets.* Ainsi, Fès possède en abondance le bien le plus précieux de ces régions : l'eau, qui donne à la ville richesse et santé et la pare de la couronne de ses jardins, inspirant ces vers à un poète arabe inconnu :

Zahrat al-As

Zahrat al-As

C'est une ville à laquelle la colombe a prêté son collier
et le paon son éventail royal.
Ses fleuves sont du vin pur
et la cour de chaque maison, une coupe.

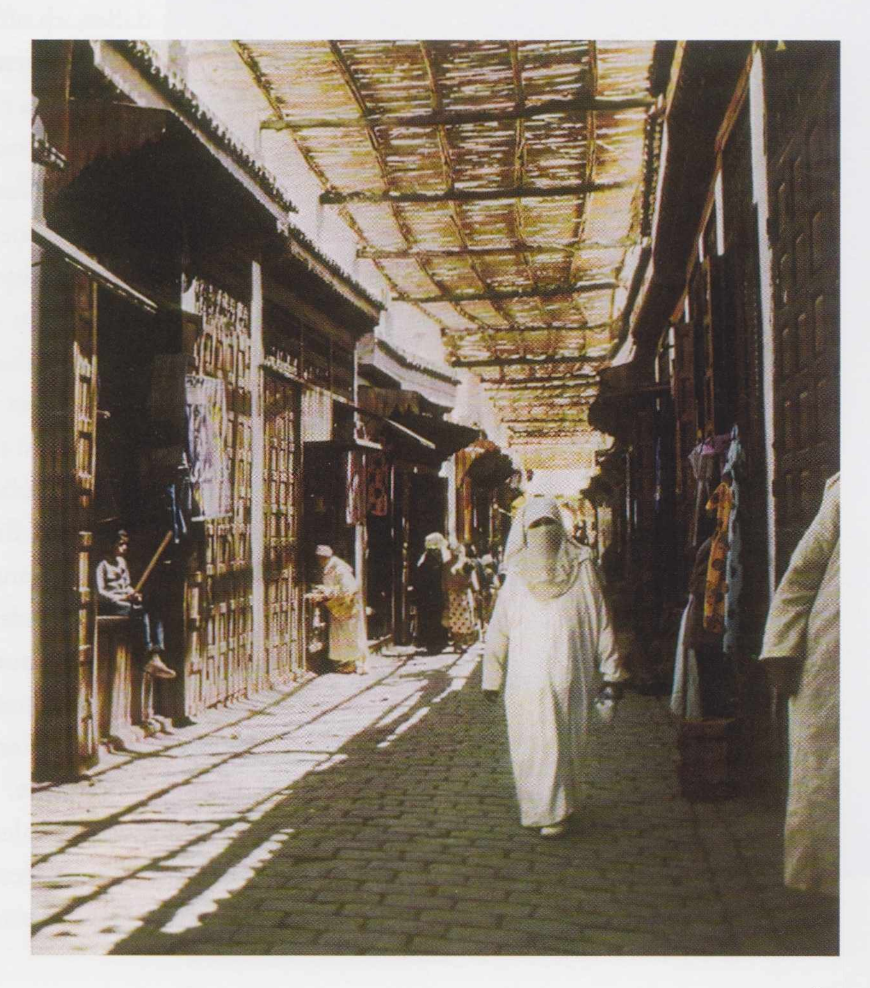


L'entrée des souks.

LE PORTRAIT DE LA VILLE

Avec son enceinte de murailles renforcées de tours, le grand sanctuaire en son milieu et sa ceinture de quartiers et de ruelles divisés en corps de métier, Fès ressemble aux villes médiévales européennes; en même temps, comme presque chaque agglomération musulmane, elle présente des aspects totalement différents. Alors que presque toutes les villes anciennes d'Europe laissent transparaître l'héritage de Rome et le modèle d'une disposition géométrique, avec des axes principaux et un forum, Fès n'a pas de place publique où se dresseraient le temple et le tribunal, ou la cathédrale et l'hôtel de ville ; on n'y trouve pas non plus des rues au tracé régulier sur lesquelles donneraient les façades et les fenêtres des bâtiments importants. Les voies principales qui mènent des diverses portes au centre de la ville sont de simples sentiers muletiers, dont les détours épousent les replis du terrain et se frayent un passage à travers les bazars qui entourent le grand sanctuaire. L'élément solide, « cristallin », n'est pas ici le corps de la ville dans son entier mais chacun de ses bâtiments, fermé à l'extérieur et ouvert sur sa cour intérieure, qui représente un monde en soi, échappant à l'animation de la rue.

Au centre de la ville, autour des grandes mosquées, les étroites ruelles des souks sont recouvertes d'un treillis de roseaux envahi çà et là par la vigne, ce qui donne l'impression de déambuler à l'intérieur d'un seul et même bâtiment. On y vend les produits artisanaux, tissus, cuivres et poteries, ainsi que les épices, les fruits et les volailles. Tout à côté se trouvent les quartiers et les ruelles où travaillent, dans des ateliers ouverts, les cordonniers, les tailleurs, les selliers et autres artisans, à part ceux qui se sont éloignés du centre pour un motif particulier, comme les potiers, qui ont installé leurs



Femme voilée dans une ruelle de la kaïssariya.

fours en forme de coupole le long de la muraille orientale de la ville, et les tanneurs, dont les fosses bordent le cours inférieur de la rivière. Fès est célèbre pour l'apprêt de ses superbes cuirs de couleur et la fabrication de multiples objets en cuir : sacs, selles, chaussures et reliures. Les dinandiers ont leur propre quartier, Seffarine, où se fabriquent les plateaux ciselés, les aiguières et les lampes, et où cent marteaux tintent en permanence comme des cloches.

Les quartiers d'habitation entourent le centre de la ville. Il n'est pas facile d'en distinguer les limites, car les ruelles qui conduisent des artères plus importantes aux différentes maisons sont des passages étroits qui serpentent entre de hauts murs dans le dédale des bâtiments ; malgré leur étroitesse, ces ruelles suffisent, car les maisons respirent non par la rue, mais par leur cour intérieure, ouverte vers le haut. Leur architecture correspond au climat africain, mais symbolise aussi, dans la conception musulmane de la famille, le sanctuaire inviolable. Évoquant une cellule fermée, la maison mauresque atteste l'unité inhérente à la communauté musulmane, présente tout entière dans chacune de ses parties : un fidèle marié est l'imam de sa propre famille et, dans cette fonction, indépendant de la communauté ; de même, tout musulman majeur qui connaît les prescriptions coraniques et les pratiques du Prophète, la *sounna*, peut être l'imam d'une communauté plus ou moins importante.

LES BAINS

Si le plan de la ville ne trahit pas l'héritage gréco-romain, celui-ci transparaît ailleurs, en particulier dans l'architecture des bains publics, qui ressemblent aux thermes du Bas-Empire : comme eux, ils consistent en plusieurs pièces voûtées, dont les dalles, chauffées par-dessous, produisent une vapeur constante grâce à l'eau qu'on y répand. Les murs n'étant percés que de petits trous d'aération pour retenir la chaleur, tout se passe à la lueur diffuse des bougies ; on y distingue, recouverts d'une simple serviette nouée autour des reins, les corps nus des clients et des garçons qui apportent les baquets d'eau et prodiguent leurs massages selon les règles de l'art. Ces bains, ouverts le jour aux femmes et la nuit aux hommes, jouent un rôle important dans la vie quotidienne ; on s'y rend autant pour prévenir les maladies que pour satisfaire aux préceptes islamiques de propreté.

LA KAÏSSARIYA

Issue elle aussi de la basse Antiquité, la kaïssariya, dont le nom signifie impériale, est un quartier particulier, réservé au commerce des marchandises précieuses, étoffes, vêtements, bijoux, ceintures de femmes et chaussures marocaines ; on avait coutume d'en verrouiller les portes la nuit. Autrefois, toute ville musulmane importante possédait une kaïssariya. Celle de Fès est située entre la mosquée de Moulay Idris et l'université al-Qaraouiyyine. Le style de ce quartier – partiellement détruit par un incendie en 1953 et mal restauré – n'a rien qui rappelle le monde gréco-romain ; il évoque plutôt l'Asie, Samarcande, Peshawar ou même la Mongolie ; de tels bazars existaient autrefois dans tout l'Orient et jusqu'en Europe, comme en témoigne encore le Ponte Vecchio de Florence. À travers le treillis ombrageant les ruelles, les taches de lumière font émerger de l'ombre un visage ou un geste. Tout bruit s'éteint dans les recoins des boutiques en bois ; seul le son clair d'une clochette traverse tous les passages : le signal des porteurs d'eau qui dispensent la boisson rafraîchissante tirée de leurs outres noires en peau de chèvre.

LES AUBERGES

L'auberge ou *fondouk* – encore un mot d'origine grecque, de *pandokeion* – sert aussi de caravansérail. Il suffit d'entrer dans la cour pour y trouver, en pleine ville, les gens et les sons des villages et des camps bédouins. Selon les marchandises entreposées, l'air y est chargé de l'odeur des fruits et des graines ou de celle des peaux fraîchement travaillées.

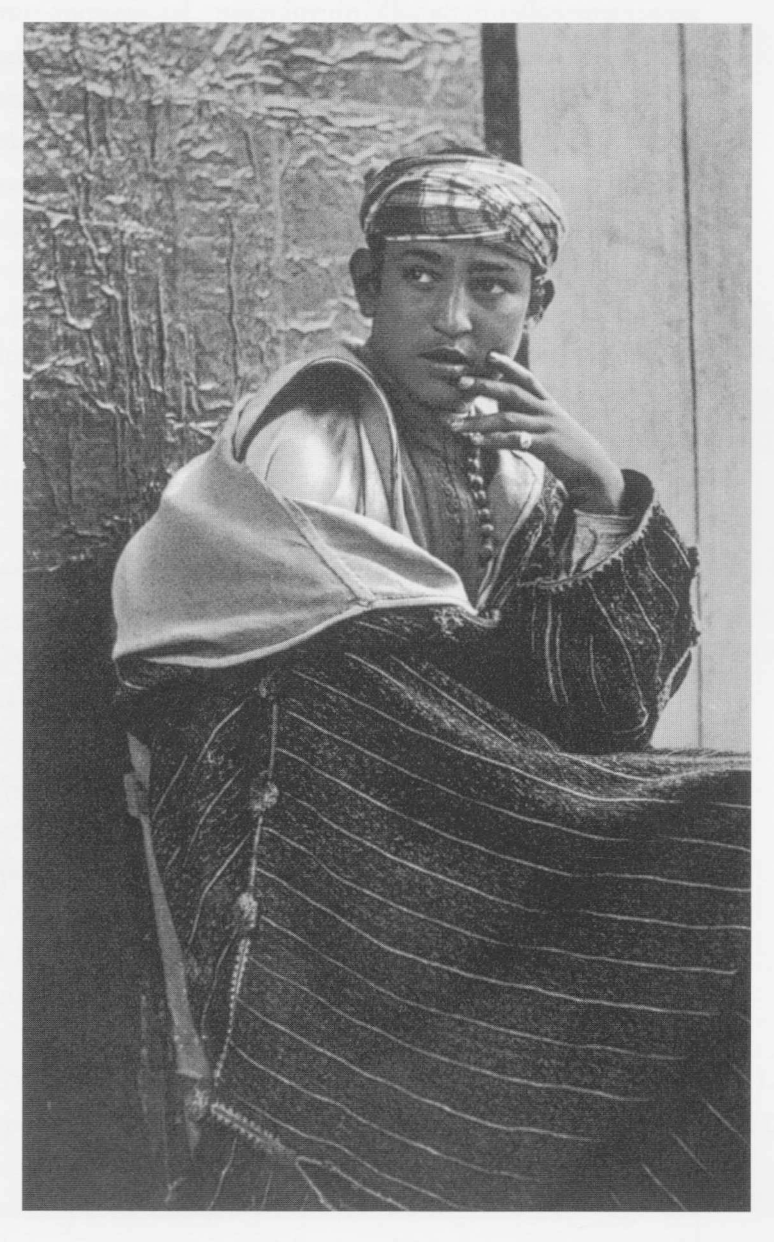
Allongé sur une natte, dans une petite chambre blanchie à la chaux, le voyageur est bercé toute la nuit par le grattement des animaux, au-dessous de lui. À l'aube, avant que le coq n'ait chanté et que n'ait retenti le cri effroyable des ânes, avant que le souffle froid de la nuit ne se soit apaisé et que les gardiens n'aient fait grincer les portes, le chant du muezzin le réveille.

C'est à l'époque des Almohades, raconte un chroniqueur, que Fès rayonnait dans toute la splendeur de la richesse, du luxe et de l'abondance. Elle était alors la plus florissante des villes du Maghreb. Sous le règne d'El-Mançour l'Almohade et de ses successeurs, on comptait à Fès sept cent quatre-vingt-cinq mosquées ou maisons de confréries religieuses, quarante-deux lieux d'aisance et d'ablutions et quatre-vingts fontaines publiques, toutes alimentées par des sources ou des cours d'eau ; quatre-vingt-treize bains publics : quatre cent soixante-douze moulins situés le long et à l'intérieur des murs d'enceinte, sans compter ceux du dehors. Sous le règne de Nasr, le même chroniqueur compte en ville *quatre-vingt-neuf-mille deux cent trente-six maisons ; dix-neuf mille quarante et un entrepôts ; quatre cent soixante-sept fondouks destinés aux marchands, aux voyageurs et aux sans-abri ; neuf mille quatre-vingt-deux boutiques ; deux kaïssariya, l'une dans le quartier des Andalous, près de l'oued Masmouda, et l'autre dans le quartier des Kairouanais ; trois mille soixante-quatre fabriques ; cent dix-sept lavoirs publics ; quatre-vingt-six tanneries ; cent seize teintureries ; douze établissements où l'on travaillait le cuivre ; cent trente-six fours à pain et mille cent soixante-dix autres fours divers.*

Raoudh al-Qirtâs

Pour être à proximité de l'eau, les teinturiers s'établirent des deux côtés de la langue de terre qui partage l'oued Kebir, de son entrée dans la ville jusqu'à Roumîla. Les confectionneurs de beignets et les marchands de viande de gazelle ou d'autres viandes cuites bâtirent également leurs petits fours en cet endroit, et au-dessus d'eux, au premier étage, se fixèrent tous les fabricants de haïks [tuniques féminines].

[...] Il y avait à Fès quatre cents fabriques de papier ; mais elles furent toutes



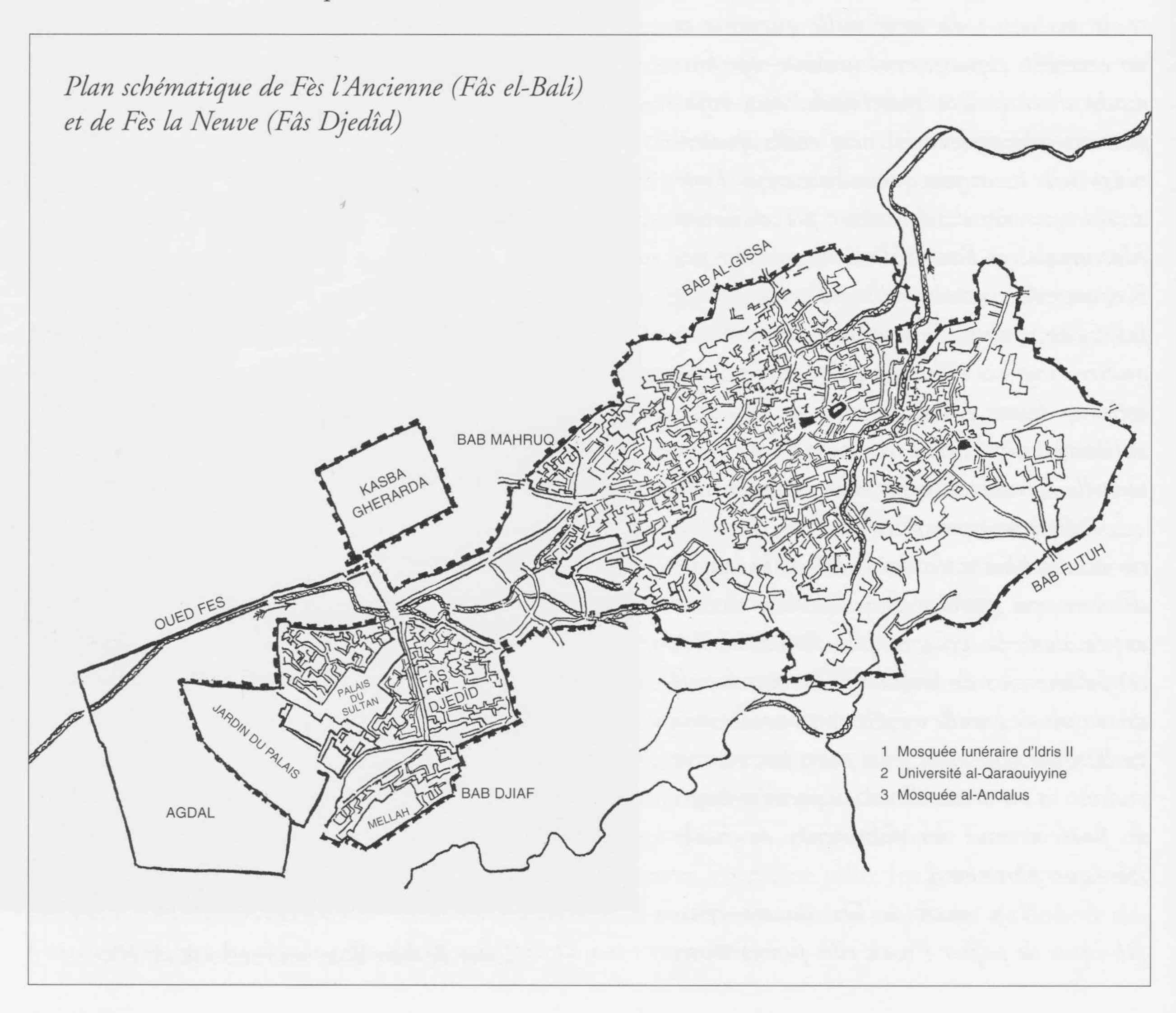
Jeune Berbère dans un fondouk *de Fès.*

détruites à l'époque de la famine, sous les gouvernements d'El-Adîl et de ses frères El-Mamoun et Rachîd, de l'an 618 [1221] à l'an 638 [1241]. Ces princes, qui régnèrent pendant ces vingt années de malheur et de misère, furent remplacés par les Beni Merin, qui relevèrent le pays et rétablirent la sûreté des routes.

Les Mérinides, qui firent à nouveau de Fès la capitale de l'Empire, construisirent à l'ouest la ville royale de Fâs Djedîd. « Fès la Neuve », dont les murailles renferment le palais du sultan, ses cours, ses jardins et ses étangs, abrite une population à peine urbanisée qui aujourd'hui encore rappelle l'ancien camp militaire.

LA VILLE JUIVE

À la ville royale, on rattacha la ville juive (al-Mellah). La cour et l'armée avaient besoin des juifs comme changeurs, banquiers et orfèvres car il est interdit aux musulmans de prêter avec intérêt, et le travail de l'or et de l'argent est l'objet d'une certaine réprobation. Les ruelles du Mellah ont un autre aspect que celles de la ville musulmane ; les maisons sont badigeonnées de bleu, les grandes fenêtres grillagées et les balcons s'ouvrent sur la rue ; on y sent une influence espagnole, qui remonte à l'époque où de nombreux juifs séfarades, fuyant l'Inquisition, se réfugièrent au Maroc. Depuis que le Maroc a retrouvé son indépendance, les juifs, en grande majorité, ont quitté le Mellah ; ils se sont établis dans les nouveaux quartiers de Fès, en France ou en Israël.



Ville juive, le Mellah avait sa propre administration, un conseil municipal responsable auprès du chef de l'administration musulmane de Fès, ainsi qu'un tribunal rabbinique, avec les pleins pouvoirs pour régler tout litige entre juifs, auquel l'administration musulmane ne fournissait que le bras séculier. Les juifs vivaient donc à l'intérieur des murs de leur cité selon leurs propres lois. En contrepartie, ils versaient au sultan une capitation en tant que « protégés » non astreints au service militaire. Tant que régnait la paix, ils bénéficiaient de la protection du sultanat ; mais à chaque soulèvement, ils étaient les premières victimes des violences et du pillage.

LES MÉDERSAS

C'est sous les Mérinides que furent construites les diverses médersas de Fès, collèges rattachés à l'université al-Qaraouiyyine, où logeaient, jusque dans les années 1950, les étudiants qui n'étaient pas originaires de la ville. L'institution de la médersa (ou *madrasa*), originaire de l'Orient, du Khorassan, s'est répandue jusqu'au Maroc en passant par Bagdad, Le Caire et Tunis. La médersa est construite autour d'une cour intérieure, comme la maison d'habitation, à la différence près qu'un de ses quatre corps de bâtiment est une salle ouverte, haute de plafond, réservée à la prière et à l'enseignement ; les trois autres abritaient les cellules destinées aux élèves. Ceux-ci recevaient chaque matin un pain offert par l'une des nombreuses fondations de mainmorte qui, de façon anonyme, étendent leur protection sur la ville.

LES FONDATIONS DE MAINMORTE

Les fondations de mainmorte (*habûs*) possèdent une bonne partie de la ville et des jardins environnants ; elles se consacrent à l'université al-Qaraouiyyine, aux mosquées, à l'hôpital (*mâristân*), aux écoles coraniques et aux bains publics. Certaines ont une fonction particulière : par exemple d'assurer que les muezzins chantent du haut des minarets, entre minuit et l'aube, aux heures où les malades gravement atteints ne peuvent trouver le sommeil.

LES ÉCOLES CORANIQUES

Chaque quartier a son école coranique ; les enfants de tous âges y apprennent par cœur le Livre sacré, ce qui exige un travail de mémorisation considérable, sur lequel portent d'abord tous les efforts. Le maître ne donne pas d'explications sur le sens de ce qui est appris par cœur ; il laisse à la sensibilité de chaque enfant de saisir peu à peu la langue classique, laquelle, par ses flexions, se distingue du langage courant, plus simple. Les enfants apprennent les versets comme une mélopée ; ils découvriront graduellement le sens littéral des formules coraniques puis, au cours de leur vie, selon leur destin et leur horizon spirituel, leur contenu.

Comme les exigences professionnelles des temps nouveaux réclament une formation scolaire de type européen, les écoles coraniques sont peu à peu remplacées par des établissements scolaires d'État, avec un enseignement en arabe et en français et un programme qui privilégie les connaissances actuelles. Ainsi se prépare une transformation radicale du mode de pensée.

LA GESTION DE LA CITÉ

L'historien moderne pourra s'étonner qu'une ville ayant toujours abrité pour le moins cent mille âmes ait pu être administrée par un très petit nombre de fonctionnaires. Elle était placée sous l'autorité d'un représentant direct du sultan, appelé aujourd'hui pacha, qui avait sous ses ordres les chefs (*muqaddimîn*) des différents quartiers. Le pacha exerçait lui-même les fonctions de juge des violations de l'ordre public ; il était assisté du premier juge (*qâdî al-qudâ*) qui, en sa qualité de

directeur de l'université et administrateur de toutes les fondations de mainmorte, occupait une position particulière, non moins puissante que celle du pacha : il était en quelque sorte le porte-parole de l'assemblée des docteurs de la Loi coranique, gardienne et interprète de cette Loi.

La jurisprudence islamique s'inspire de l'idée qu'il faut, pour maintenir l'ordre social, punir vite et sévèrement les fautes manifestes, mais renoncer à élucider un crime par tous les moyens, lorsque le dommage causé ne peut être réparé. On n'insiste pas pour obtenir des aveux ou des témoignages, estimant que le coupable devra, quoi qu'il arrive, rendre des comptes à Dieu. Ce principe, que l'influence européenne a affaibli, préserve le tribunal d'erreurs judiciaires et lui épargne l'obligation d'établir la responsabilité ultime, en prenant appui sur une psychologie toujours insuffisante, parce que trop humaine.

Il y avait enfin, à côté du premier juge, un contrôleur des marchés, *muhtasib,* auquel les prévôts des diverses corporations, *umanâ* (au singulier *amîn*), devaient rendre compte ; c'est lui qui fixait les prix de base et réglait les différends entre marchands.

En principe, les impôts provenaient de la dîme (*zakât*) que tout musulman versait une fois par an sur sa récolte, sur l'accroissement de son troupeau ou sur ses bénéfices en argent ; ils étaient destinés aux pauvres, aux endettés, aux sans-abri et aux « combattants dans la voie de Dieu ». Le sultan avait le droit de percevoir cette dîme pour la guerre sainte, c'est-à-dire pour la défense de la communauté religieuse exclusivement. Les prélèvements supplémentaires que tant de souverains imposaient au peuple, arbitrairement ou par nécessité, étaient toujours considérés comme injustes et représentaient la cause la plus fréquente de soulèvements.

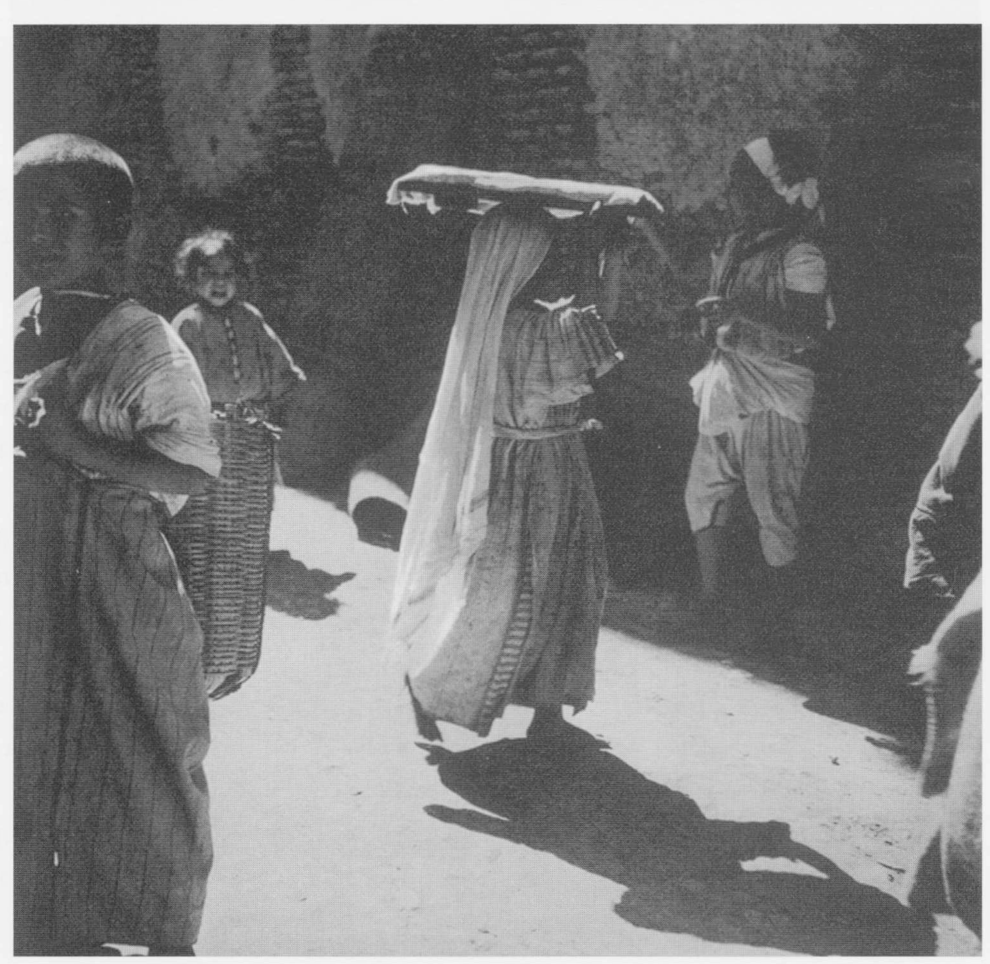
Le chef de l'administration, le juge et le contrôleur des marchés employaient quelques scribes et ils avaient sous leurs ordres une petite troupe de gardiens de ville ; c'était là tout le corps des fonctionnaires. Or cette grande cité, abstraction faite de troubles occasionnels, vivait en paix, car, sans être véritablement organisée, elle consistait en unités organiques, où chaque activité avait un sens simple, immédiat, et s'intégrait dans l'ensemble. Tel le sable dans le lit d'un fleuve qui adopte la forme des vagues, la foule, après chaque turbulence, se remettait d'elle-même en place, suivant des modèles indispensables, admis par tous.

L'ARTISANAT

À Fès, jusqu'à une date très récente, l'artisanat conserva quelque chose de sa signification d'antan, lorsque, tout en étant un art, il répondait à une nécessité. Les chefs ou responsables des diverses corporations exigeaient de chacun des maîtres que son travail réponde à des critères de qualité, que ses matières premières soient authentiques et ses prix justes ; d'autre part ils prenaient soin des membres de la communauté professionnelle malades ou dans le besoin. Aujourd'hui, ces corporations sont menacées par l'économie moderne et soumises à la pression de syndicats politiques ; si elles venaient à disparaître, c'est plus qu'une forme extérieure de solidarité professionnelle qui s'en irait avec elles.

Je connaissais un peignier qui tenait boutique dans la ruelle de sa corporation, celle des *mchâtîn.* Il s'appelait 'Abd al-Azîz, « serviteur de Celui qui est digne d'être aimé », et portait toujours une djellaba noire, ample vêtement à capuchon, et un turban blanc recouvert du litham, voile qui encadrait son visage aux traits un peu épais. La corne de ses peignes provenait des crânes de bœufs qu'il achetait aux bouchers. Il faisait sécher les os du crâne dans un local loué à cet effet,

puis détachait les cornes, les fendait dans le sens de la longueur et les déroulait au-dessus d'un feu – opération délicate car il fallait éviter qu'elles ne se cassent. Ensuite il découpait les peignes et tournait des boîtes à antimoine (fard pour les yeux) sur un tour rudimentaire. Dans la main gauche, il tenait un archet dont la corde s'enroulait autour du pivot et imprimait un mouvement de rotation à l'objet ; de la main droite, il tenait un couteau, tandis que son pied servait de contrepoids. Durant son travail, il psalmodiait des sourates coraniques. En raison d'une affection des yeux, fréquente en Afrique, il était à moitié aveugle, mais travaillait encore, grâce à sa longue habitude, se fiant plus à ses mains qu'à ses yeux. Un jour, il se plaignit devant moi que l'importation de peignes en celluloïd diminuait son gain : « Il n'est pas seulement dommage qu'à cause du prix on préfère aujourd'hui de mauvais peignes d'usine aux peignes en corne bien plus durables, il est insensé que des hommes se tiennent face à une machine, répétant sans réfléchir le même mouvement, alors qu'un vieux métier comme le mien tombe dans l'oubli. Mon travail peut te paraître grossier, mais il recèle un sens subtil qui ne peut s'expliquer par des mots. Je ne l'ai compris qu'après de longues années et, même si je le voulais, je ne pourrais en instruire mon propre fils s'il n'était lui-même capable de le découvrir – de toute façon je crois qu'il va se tourner vers une autre profession. Ce métier remonte, d'apprenti en patron, jusqu'à notre Maître Seth, fils d'Adam, qui le premier l'enseigna aux hommes. Et ce qui vient d'un prophète – car Seth était prophète – doit être d'une utilité particulière, extérieurement et intérieurement. J'ai peu à peu compris que rien ne



Jeune fille apportant un pain à cuire au four du quartier.

Marché du cuir dans la vieille ville.

s'y fait au hasard, chaque procédé, chaque geste détient une parcelle de sagesse. Tous ne peuvent le comprendre, sans doute. Cependant, même sans le savoir, il est stupide et condamnable de déposséder des gens de l'héritage des prophètes et de les placer jour après jour devant une machine, en les obligeant à faire un travail privé de sens. »

La misère de l'artisanat marocain, en plus d'être une contrainte extérieure, porte en elle une menace spirituelle. Certes, tous les artisans arabes n'ont pas une conscience aussi claire de leur activité, mais la plupart des métiers ont conservé un contenu spirituel que les innovations de l'industrie moderne feront disparaître.

Les porteurs d'eau eux aussi, qui se contentent de remplir aux fontaines publiques leurs outres en peau de chèvre pour offrir cette eau dans les marchés – qu'ils touchent ou non quelques sous pour cela – manifestent cette dignité humaine que possède encore, dans les pays européens, le semeur accomplissant son geste avec recueillement.

Même les mendiants, accroupis devant les mosquées et sur les ponts, dans leur vêtement cent fois rapiécé, insigne de leur métier, ne quémandent pas honteusement ; ils lancent leur appel : « Donne ce qui est à Dieu ! » ou chantonnent d'une voix monotone un pieux refrain.

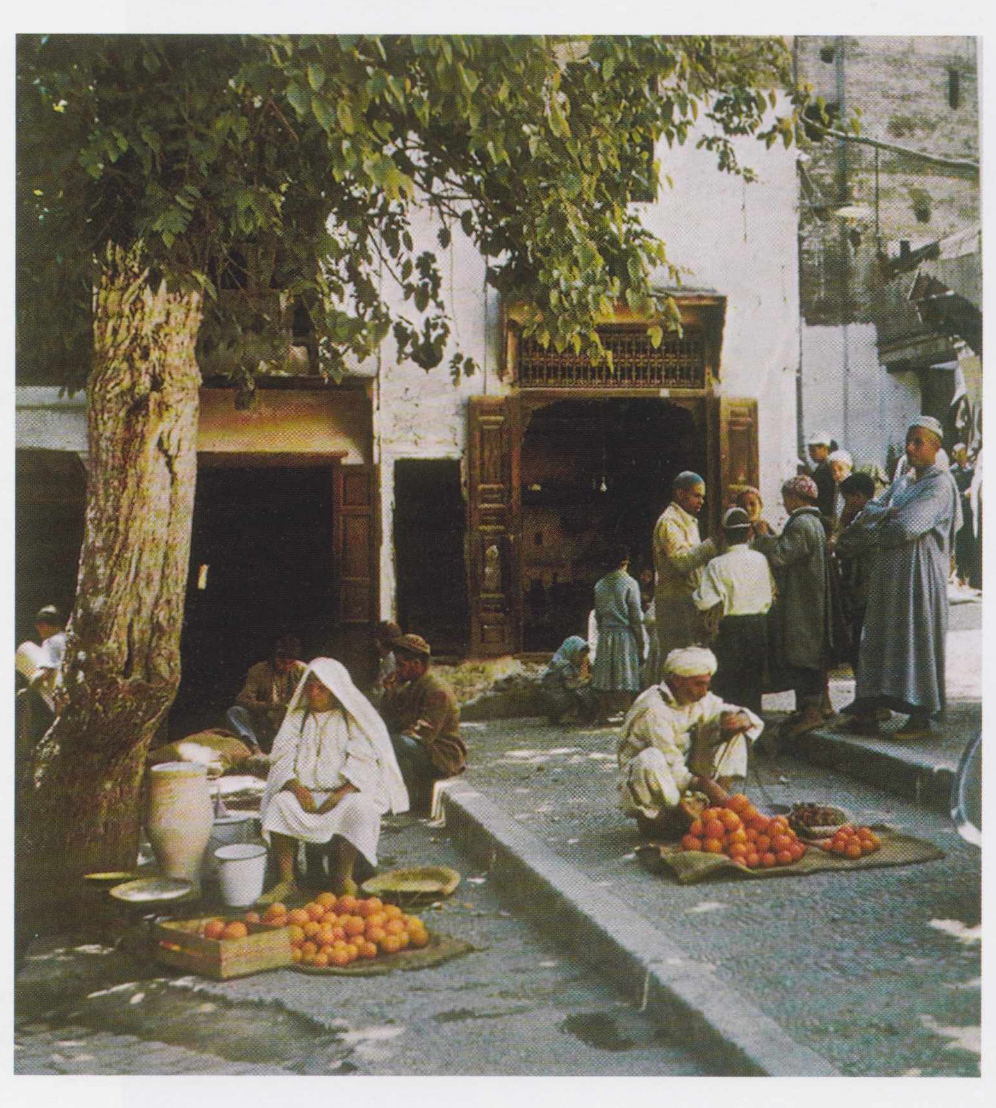
Ici, chacun, ou presque, pour peu que le monde moderne ne l'ait déjà aspiré dans ses remous, vit sa vie comme un rôle provisoire, qui n'engage pas définitivement son âme, et fait partie de la « divine comédie » de cette existence terrestre.

Dès que l'on quitte la cohue des souks pour s'engager dans l'une des nombreuses ruelles où une étroite bande de ciel zigzague au-dessus des hauts murs sombres, on ne rencontre plus que de rares passants marchant dans la pénombre, une femme drapée de blanc, des hommes graves, un bel enfant. On respire cette atmosphère fraîche et subtile de l'éphémère des choses, propre à toute ville musulmane authentique. Au milieu d'édifices intacts, on voit partout des ruines qui ne gênent personne, car la mort fait partie de la vie ; même les nouveaux bâtiments ont un air intemporel sous leur crépi de chaux blanche. Tout est recouvert de ce que Pierre Loti appelait le « linceul de l'Islam » ; sur tout se dépose un reflet de la parole coranique : *Tout sur elle [la terre] est passager et seule subsiste la face de ton Seigneur, pleine de majesté et de munificence* (LV, 26-27).

Quand la ville musulmane est restée fidèle à la tradition, elle a quelque chose d'un monastère : les hommes, tous vêtus du même froc, marchent dans les rues non comme des citadins, mais comme d'éternels voyageurs. Les femmes, plus ou moins voilées, sont soustraites à la curiosité publique. Les maisons n'ont pas de façade. Il n'y a pas de tavernes.

LES MOSQUÉES

De temps en temps, une ouverture dans les murailles offre une échappée sur l'intérieur d'une mosquée, sur des salles autour d'une cour dont les proportions respirent la quiétude et l'unité. Au



Petite place dans le quartier des dinandiers Seffarine.

centre, l'eau jaillissant d'une vasque peu profonde étincelle au soleil. Le long des arcades, la lumière ruisselle sur les arabesques et retombe comme une rosée, jouant sur les nattes couleur miel qui recouvrent le sol. C'est le lieu qui offre l'apaisement au « fils de la rue ».

Soudain, on entend s'élever au-dessus des toits l'appel prolongé du muezzin, d'abord à pleine voix puis dans des modulations de plus en plus aiguës, résonnant vers l'est, le nord, l'ouest et le sud : « Dieu est plus grand ! Dieu est plus grand ! Je témoigne qu'il n'y a point de divinité hormis Dieu ! Je témoigne que Mohammed est l'envoyé de Dieu ! Venez à la prière ! Venez au salut ! Dieu est plus grand ! Dieu est plus grand ! » D'autres voix répondent dans le lointain, et l'air se remplit d'une plainte vibrante.

Quittant leur travail ou fermant boutique, les citadins se hâtent vers le seuil des mosquées. Aux fontaines de la cour, les croyants qui n'ont pas encore fait leurs ablutions se lavent le visage, les mains et les pieds, puis se mettent en rangs derrière l'imam, debout dans le *mihrab,* la niche de prière, le visage tourné vers La Mecque.

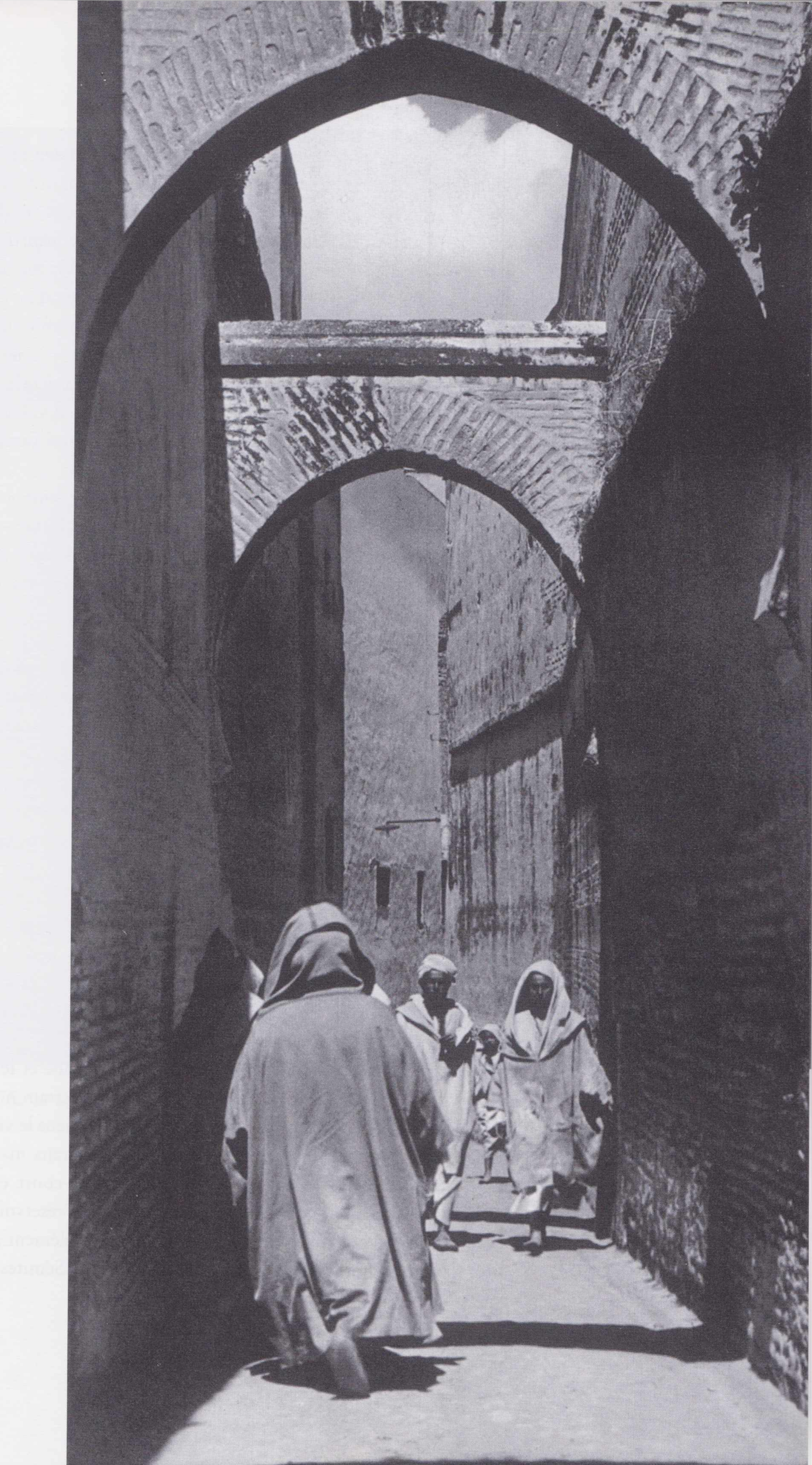
L'imam commence par élever les mains à la hauteur des oreilles, les laisse retomber en prononçant les mots « Dieu est plus grand », puis récite la sourate d'ouverture (*fâtiha*) du Coran :

Louange à Dieu, le Maître des mondes,
Le Clément, le Miséricordieux,
Le Roi du jour du jugement,
C'est Toi que nous adorons, et c'est auprès de Toi que nous cherchons refuge.
Conduis-nous sur la voie droite,
La voie de ceux sur lesquels est Ta grâce,
Non de ceux qui subissent Ta colère,
Ni de ceux qui errent. Amen.

À cette prière principale, il ajoute une brève sourate de son choix, par exemple celle-ci (XCIII) :

Par le matin !
Et par la nuit, quand elle repose !
Ton Seigneur ne t'a pas abandonné ni haï.
Certes, l'Au-delà est meilleur pour toi que la vie ici-bas.
Ton Seigneur te comblera enfin, et tu te réjouiras.
Ne t'a-t-il pas trouvé orphelin et accueilli ?
Ne t'a-t-il pas trouvé errant et guidé ?
Ne t'a-t-il pas trouvé pauvre et enrichi ?
Pour cela, n'opprime pas l'orphelin,
Ne repousse pas le mendiant,
Et proclame la grâce de ton Seigneur !

Puis il s'incline en déclarant « Dieu est plus grand », se redresse et se prosterne ensuite à deux reprises pour toucher le sol de son front. Un des fidèles lui répond à haute voix et les autres suivent



Ruelle de la vieille ville.

en silence les mouvements rituels et les actions de grâces, qui se répètent selon le nombre prescrit. Finalement les fidèles, assis en rangs, prononcent la profession de foi puis la salutation : « La paix soit avec vous », et chacun d'eux conclut en élevant les mains pour une imploration personnelle.

Cet acte rituel, répété cinq fois entre l'aurore et la nuit complète, règle et détermine la journée du musulman. Celui qui ne peut atteindre une mosquée fait sa prière à la maison ou dans les champs, seul, en groupe ou comme imam de sa propre famille. Car il n'existe pas dans l'islam de clergé auquel serait réservé l'exercice de certains rites. On demande seulement à un officiant de connaître les rites et de mener une vie honnête.

La régularité des activités religieuses, définies dans leurs moindres détails, pénètre la vie de tous les croyants d'une même vibration spirituelle, nourrie par un acte de la volonté indéfiniment répété dans le temps et l'espace. Elle crée en eux une disposition intérieure qui se traduit par une politesse authentique, commune à tous, riches ou pauvres, raffinés ou incultes.

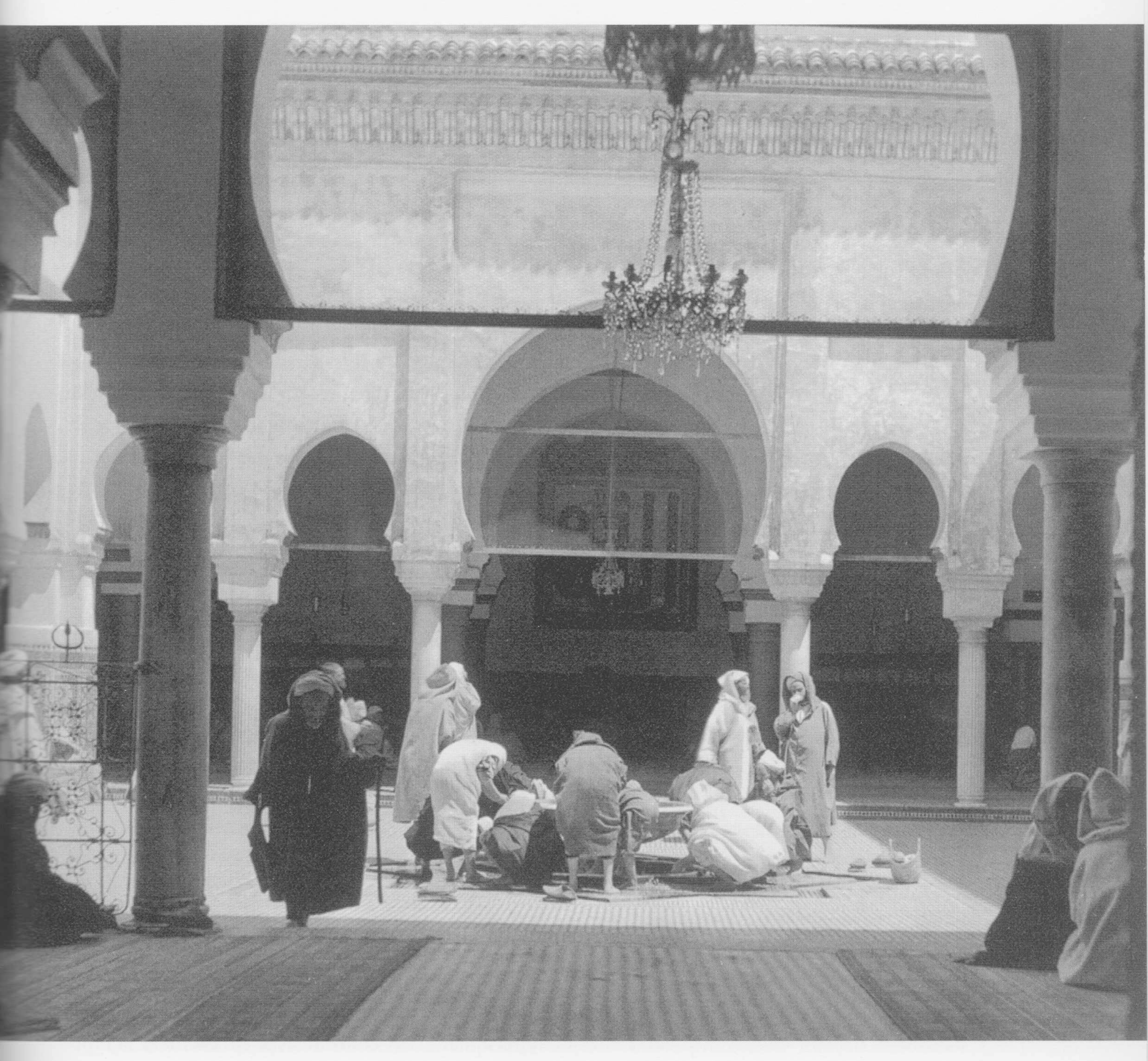
Il s'agit là d'une forme, d'un « style spirituel » qui peut rendre supportable jusqu'à la misère inhérente à une telle ville et freiner tous les excès humains. Si cette forme – déjà envahie par une publicité criarde, véhiculée par les moyens techniques du monde moderne – venait à s'éteindre, il ne resterait dans les ruelles de la vieille cité que la misère et la vulgarité d'une foule luttant pour son pain quotidien.

LES RACES

Aux yeux d'un Européen se trouvant pour la première fois dans une foule marocaine, la variété des types ethniques et psychologiques s'estompe devant la similitude frappante de l'expression des visages, qu'il ressent d'abord comme un masque. Pour celui qui la connaît mieux, cette attitude générale de l'être, mélange de dignité et d'impassibilité, fruit de l'islam, n'a rien d'un masque, car l'apparente placidité des visages peut faire place à des élans spontanés et à une compréhension vive et attentive. Pour le Marocain de vieille souche, les visages européens, marqués par une tension constante et une accentuation du moi, ont presque l'air méchant – deux perceptions qui permettent de mesurer la différence des attitudes intérieures.

La parenté des visages, si frappante au premier regard, n'a aucun rapport avec la race, car la population d'une ville comme Fès offre bien plus que le mélange des sangs arabe, berbère et maure. Des esclaves des deux sexes importés du Soudan y ont ajouté un peu de sang noir ; des juifs convertis à l'islam ont été absorbés et font partie des vieilles familles de la ville (certains ont même gardé leurs noms de famille hébreux comme Cohen, Benchecroun ou Zmirès), et les musulmans venus d'Espagne ont encore apporté un élément ibérique.

L'apport négroïde est clairement reconnaissable. Par contre l'Arabe et le Berbère, tous deux de race blanche, ne se distinguent pas aisément, encore qu'il existe un certain nombre de types provinciaux nettement différenciés. Étant Sémites, les Arabes ont généralement le visage ovale et, quand ils sont maigres, font penser à des éperviers ; certains ont parfois les traits massifs des Assyriens. Par contre, les hommes aux pommettes saillantes, anguleuses, au nez court et à la bouche un peu proéminente sont de type berbère, tels que les Kabyles du Rif, un des réservoirs ethniques de Fès, ou du Tafilalet, une des régions berbères qui ont apporté à la ville un élément saharien. Les habitants de l'Atlas ont plutôt des traits droits, très équilibrés. Comparés aux Sémites à la physionomie plus



Vue de la cour intérieure de la mosquée funéraire d'Idris II.

mobile, les Berbères ont une expression figée, comme si leur tête avait été taillée dans du basalte ou que le paysage impitoyable de la montagne se reflétât sur leur physionomie. Ils ont parfois des crânes allongés qui évoquent les sculptures de l'Égypte ancienne.

Toutes ces races, les Berbères, les Arabes, les Noirs, se mélangent dans les villes avec les Maures, population à peau blanche qui a assimilé des éléments phéniciens, romains, grecs, et qu'on retrouve dans toutes les villes importantes du Maghreb.

CITADINS ET BÉDOUINS

La population urbaine du Maghreb est d'un type ethnique bien moins pur que celle de la campagne, et le Bédouin se distingue du citadin par son attitude sans ambiguïté ; à tous égards, sa personnalité est plus homogène. Ibn Khaldoun avait raison : dans la ville on trouve de tout, du savant raffiné ou de l'artisan artiste au jouisseur obèse, ou au fou grotesque qui vit de la pitié de ceux qu'il fait rire ; la diversité des talents humains se déploie chez les citadins en un éventail plus large que chez les Bédouins, que ce soit dans le bon ou le mauvais sens : la vie rude et naturelle du fellah et du nomade n'est pas compatible avec un certain raffinement urbain, ni avec le dépérissement des facultés innées.

Le citadin éprouve du dédain envers le campagnard ignorant, lequel admire le premier, tout en méprisant en lui l'être efféminé et en se méfiant du marchand. La dignité et la beauté masculines se rencontrent plus souvent chez le Bédouin que chez le citadin, et cette différence s'accentue encore depuis qu'en ville le vêtement masculin traditionnel tend à être remplacé par les habits européens.



Visage de type berbère.

On trouve à Fès de petits marchands d'épices, à la robe bleu indigo, qui viennent de l'Anti-Atlas, la chaîne de montagnes qui protège du Sahara la plaine du Sous. Certains d'entre eux font partie des Harratines, peuplade singulière aux membres fins, caractérisée par une peau très foncée, de teinte olivâtre, et des traits mongols ; d'après certains savants, il s'agirait d'un mélange très ancien de Berbères et de noirs; selon d'autres, ce serait un peuple venu d'Asie s'installer dans la partie septentrionale du Sahara. Ces marchands amassent de l'argent avec une économie extrême pour entretenir leurs familles restées dans le sud lointain et construire, à un âge avancé, une belle maison dans leur patrie nue et pierreuse.

C'est à la même peuplade qu'appartiennent les apothicaires et les médecins ambulants qui, sur les marchés, étalent devant eux leurs herbes, leurs sachets de terre et leurs lézards séchés, et attendent, impassibles, les clients. Il est arrivé que des voyageurs européens, dans l'impossibilité de trouver d'autre secours médical, aient fait appel à leur art et constaté avec étonnement la rapidité de ses effets.

Les porteurs et messagers que l'on voit attendre sur la petite place des menuisiers (al-Nejjârîn), vêtus de burnous gris, viennent du Moyen Atlas ; ce sont des Berbères de la tribu des Zerzaï.

LES RANGS SOCIAUX

Bien que l'islam ne connaisse pas de castes héréditaires, les *chorfa,* descendants du Prophète, représentent une sorte d'aristocratie sacrée, puisqu'on les tient pour porteurs d'une bénédiction particulière : *Un des avantages de la ville de Fès,* écrit al-Kattânî, *c'est que les familles de descendants du*

Prophète y sont plus nombreuses que partout ailleurs [...] Or, les chorfa sont la gloire du monde et les étoiles qui l'éclairent ; leur présence préserve le pays et ses habitants d'épreuves graves et de catastrophes. En général, l'ascendance de ces nobles n'est pure que par la lignée masculine, qui remonte soit à Hussein, soit à Hassan, les deux fils de Fâtima, fille de Mohammed. À Fès, les *chorfa* sont nombreux et souvent pauvres. À certaines époques, ils ont joué le rôle d'une véritable élite, notamment à partir du déclin du califat occidental. Aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, Fès était spirituellement dominée par quelques familles de *chorfa,* les Idrissides (Adârisa), les Wazzânî, Seqallî, Fâsî, Kattânî et d'autres, d'où sont issus des savants, des juges et des maîtres soufis. Les héritiers de ces familles succombaient plus aisément à la tentation de se reposer sur la gloire de leurs ancêtres quand leur puissance extérieure s'accroissait, si bien que régulièrement la succession spirituelle véritable passait des branches principales à des branches secondaires. *Salwât al-Anfâs*

Dans toutes les cultures traditionnelles, il existe, pour chaque type d'activité et chaque catégorie sociale, des modèles déterminés qui gardent leur valeur exemplaire tant que l'ensemble de la culture reste fidèle à elle-même. Le monde musulman a pour modèles le savant, qui connaît la Loi révélée, le chef noble et généreux, et enfin – non moins important – le patriarche, ce vieillard dont l'âge garantit une certaine sagesse, toujours accompagnée d'une dignité réelle. On peut affirmer que la civilisation arabo-islamique se détruit dans la mesure où elle cesse de tenir compte de ces trois modèles.

Pour Ibn Khaldoun, le négoce est une activité sans noblesse et indigne de l'homme, et l'on est d'autant plus porté à le croire qu'il existe dans toutes les villes le long des côtes méridionales et orientales de la Méditerranée une catégorie de marchands avides et rusés. Pourtant le commerce lui-même, « l'achat et la vente », comme dit l'Arabe, permet de développer des dispositions conformes à l'attitude spirituelle de l'islam, qui consiste à accepter gains et pertes avec équanimité – attitude incompatible avec la tromperie. N'oublions pas que le Prophète lui-même fut marchand dans sa jeunesse.

Je connaissais à Fès un marchand riche et charitable, qui considérait le monde avec un dédain tranquille et supérieur. Il menait ses affaires à partir d'une boutique entièrement vide, située sur la petite place où tous les soirs se vendent aux enchères couvertures et vêtements. Il avait coutume de suivre ce spectacle bruyant et animé de l'air d'un faucon au repos sur une branche. De temps à autre, il adressait un léger signe à un garçon devant sa boutique, lequel intervenait rapidement dans le spectacle pour lancer une offre et acheter.

LES TOMBEAUX

Un des tout derniers livres écrits et imprimés à Fès avant le protectorat français s'intitule : *La consolation des âmes et les récits véritables sur les sages et les saints enterrés à Fès.* Son auteur, Mohammed ben Djafar ben Idris al-Kattânî, y résume la vie de plus d'un millier d'hommes et de femmes, dans l'ordre des quartiers et des rues où se trouvent leurs tombeaux. La ville apparaît ainsi comme un grand mausolée. Selon un proverbe, « il n'y a pas une coudée de sol à Fès qui ne soit habitée par un saint ». Le royaume des morts est plus grand que celui des vivants.

Au nord de Fès, les collines parsemées de tombeaux, avec leurs petits vallons, leurs cavernes et leurs ruines, servent aussi d'asile au peuple vagabond et bigarré des bateleurs, des diseurs de bonne

aventure, des bouffons, des mendiants et des prostituées, qui avaient leur quartier dans chaque ville du Moyen Âge.

LES ALIÉNÉS

Le monde fidèle à la tradition n'exclut pas les personnages singuliers, voire bizarres. Le peuple marocain laisse volontiers aller et venir les fous inoffensifs et leur témoigne même du respect, car il arrive parfois que, tels des enfants ou des animaux sacrés, ils soient porteurs de certaines influences spirituelles, comme les fous méchants deviennent aisément les instruments de forces diaboliques. Les fous doués d'un bon naturel sont souvent attirés par les lieux saints, tels des médiums sensibles dans leur corps à la bénédiction particulière qui émane de ces lieux, dont ils recherchent la protection.

LES FOUS DE DIEU

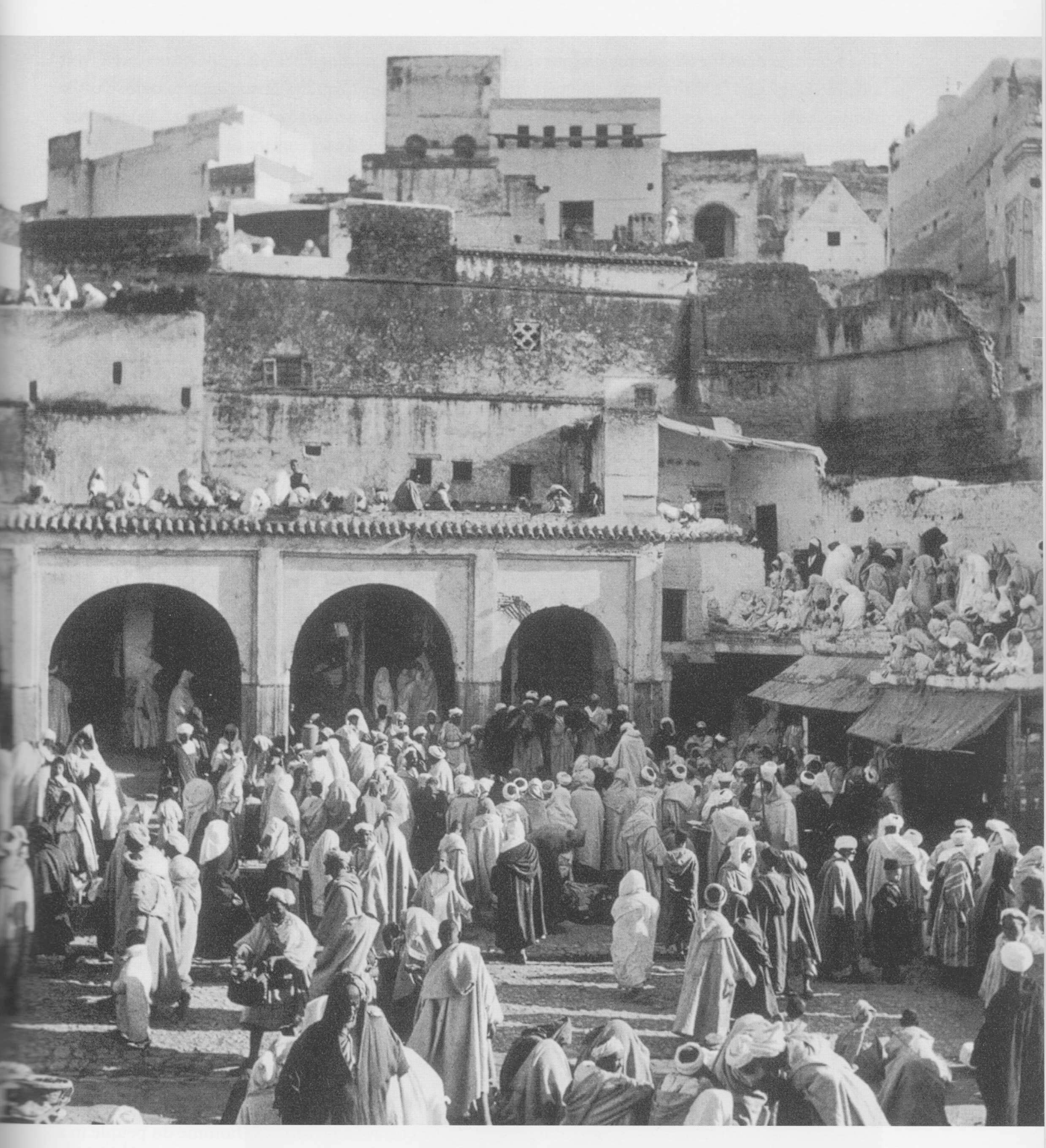
On admet aussi qu'un homme fou en apparence puisse en réalité être un *madjdhûb*, un homme « attiré par Dieu » ; sa raison, comme subjuguée par l'ivresse spirituelle, lui fait oublier le monde alentour, si bien qu'il « ne ressent plus ni froid ni chaud ».

Pour vivre isolés et dégagés de toute attache sociale, certains derviches se servent de la folie comme d'un masque envers le monde. Moulay al-Siddîq, mort vers 1939, était l'un d'eux. Issu d'une famille distinguée de Fès, il avait commencé une carrière de juriste riche de promesses lorsqu'il rencontra un maître de la mystique qui parcourait le pays comme fou de Dieu. Il en devint l'élève et adopta son mode de vie. Ayant appris que son frère avait parlé de lui avec indignation et dégoût, il se rendit dans sa maison à un moment où personne ne s'y trouvait et lava le sol de ses mains. Depuis ce jour, les membres de sa famille le laissèrent tranquille.

Moulay al-Siddîq était la plupart du temps en route. Lorsqu'il séjournait à Fès, il s'installait dans un petit cimetière tout proche de la maison où je logeais. La cour était recouverte de dalles funéraires et entourée de murs, avec dans un coin un grand palmier solitaire ; sur un des côtés, devant une colonnade à moitié écroulée, cet homme étrange tendait une natte pour abriter sa femme et ses enfants. Là, dans ce cadre qui me rappelait l'adoration des Mages dans les tableaux de maîtres anciens, il recevait ses adeptes, en général des pauvres totalement incultes, auxquels venaient se joindre des hommes de rang élevé.

Tous les matins, il parcourait les marchés avec ses disciples les plus fidèles pour recueillir l'aumône, chantant la profession de foi : « Il n'y a point de divinité hormis Dieu ». Il portait, enroulé deux fois autour de son cou, un énorme rosaire aux grains de bois de la taille d'une pomme, qui retombait sur son ventre lourd et rond. Il prenait appui sur un bâton. Son visage impénétrable, aux traits quelque peu mongols, était couronné d'un formidable turban turquoise. Derrière lui, marchait toujours un fils du désert herculéen et borgne, vêtu de pièces de cuir mal cousues couvrant à peine son corps brun et musclé. On l'aurait pris pour un bandit de grand chemin n'eût été le regard d'enfant, rayonnant de bonté, de son œil unique. Il portait le sac destiné à recevoir les aumônes.

Parfois, la troupe entrait dans une maison où l'on célébrait une fête, un mariage ou une circoncision. Dans la cour, les hommes étaient assis en cercle. Lorsque le maître de maison avait, selon l'usage, offert le thé, Moulay al-Siddîq s'emparait du plateau de cuivre et du marteau à casser le sucre et en tirait un accompagnement de cymbales étourdissant, tout en entonnant un chant mystique. Ses disciples se levaient alors, se prenaient par la main et se mettaient à danser en scandant le nom de



Une place de Moulay Idris pendant la fête du saint.

Dieu comme dans un râle. Je fus un jour témoin d'une scène où des vieillards impotents, après avoir péniblement suivi le maître extravagant, lâchèrent soudain leurs béquilles et entrèrent extasiés dans la danse. Lorsque Moulay al-Siddîq interrompait la danse et que tous se rasseyaient, les femmes, installées sur le toit plat de la maison d'où elles avaient regardé la scène, lançaient de l'argent et des bijoux avec des cris d'allégresse.

Lorsque le sac était rempli d'aumônes, on allait acheter de la farine, du couscous, de la viande et des légumes et l'on préparait, dans le cimetière où se réunissait le groupe, un grand repas sur un feu en plein air, auquel tous les pauvres du quartier étaient conviés.

Moulay al-Siddîq n'acceptait aucun disciple qui ne remît entre ses mains tout ce qu'il possédait. Parfois le maître lui en rendait une partie pour qu'il s'acquitte de ses obligations ; tout le reste était distribué aux pauvres.

Pour les lettrés, ce fou de Dieu était un objet de scandale ; les bourgeois le considéraient avec une bienveillance amusée ; mais bon nombre de pauvres, de portefaix, de journaliers et d'âniers, des artisans et même quelques hommes et femmes cultivés lui vouaient une telle vénération qu'en sa présence ils devenaient timides comme des enfants.

LA MOSQUÉE FUNÉRAIRE D'IDRIS II

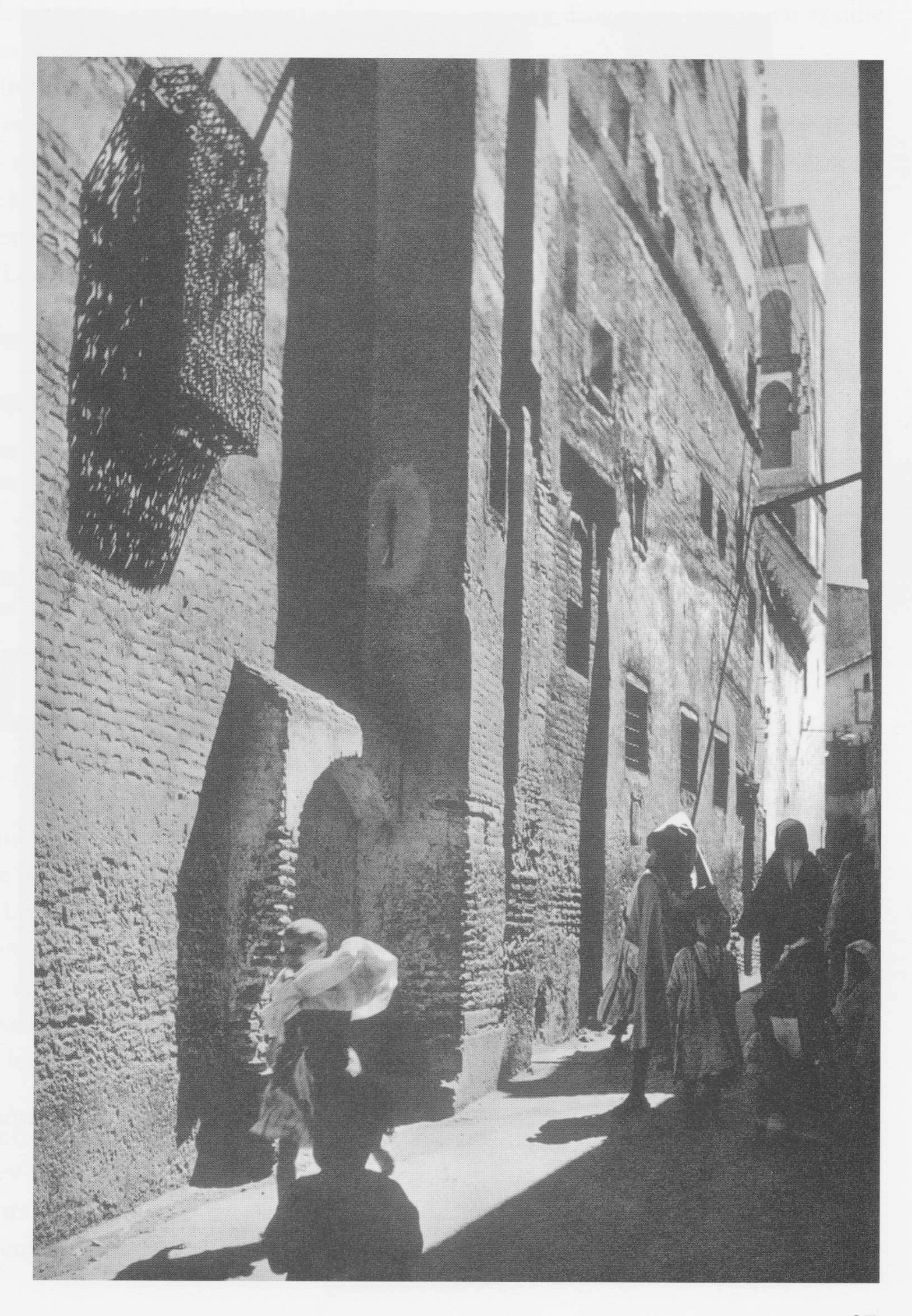
Si la mosquée d'Idris I[er], sur le mont Zerhoun, symbolise le cœur du Maroc, le sanctuaire qui abrite le tombeau d'Idris II, tant par sa situation que par sa signification, représente le cœur de Fès. C'est là, sous les portiques qui bordent la cour baignée de lumière, que se reposent les voyageurs et les pèlerins, et c'est dans la grande salle du tombeau que les anciens des diverses familles se réunissent le soir. Certains historiens modernes doutent qu'Idris II y soit enterré. Selon les chroniques, c'est au XIV[e] siècle, lors de la réfection du sol de la mosquée, que fut découvert un corps intact, sans trace de putréfaction, que l'on attribua au fondateur de la ville. Les habitants de Fès ne doutent pas de l'authenticité du tombeau : elle leur est confirmée par cent miracles et par la force spirituelle que dégage toujours ce lieu vénéré. Hammû ben Rahmûn, mystique du XVII[e] siècle, nous a laissé ce témoignage : *Je ne suis jamais passé près de ce lieu sans ressentir la poignante nostalgie qui émane de son tombeau et qui me saisit comme la mort, tant je vénère sa terrible grandeur.*

Salwât al-Anfâs

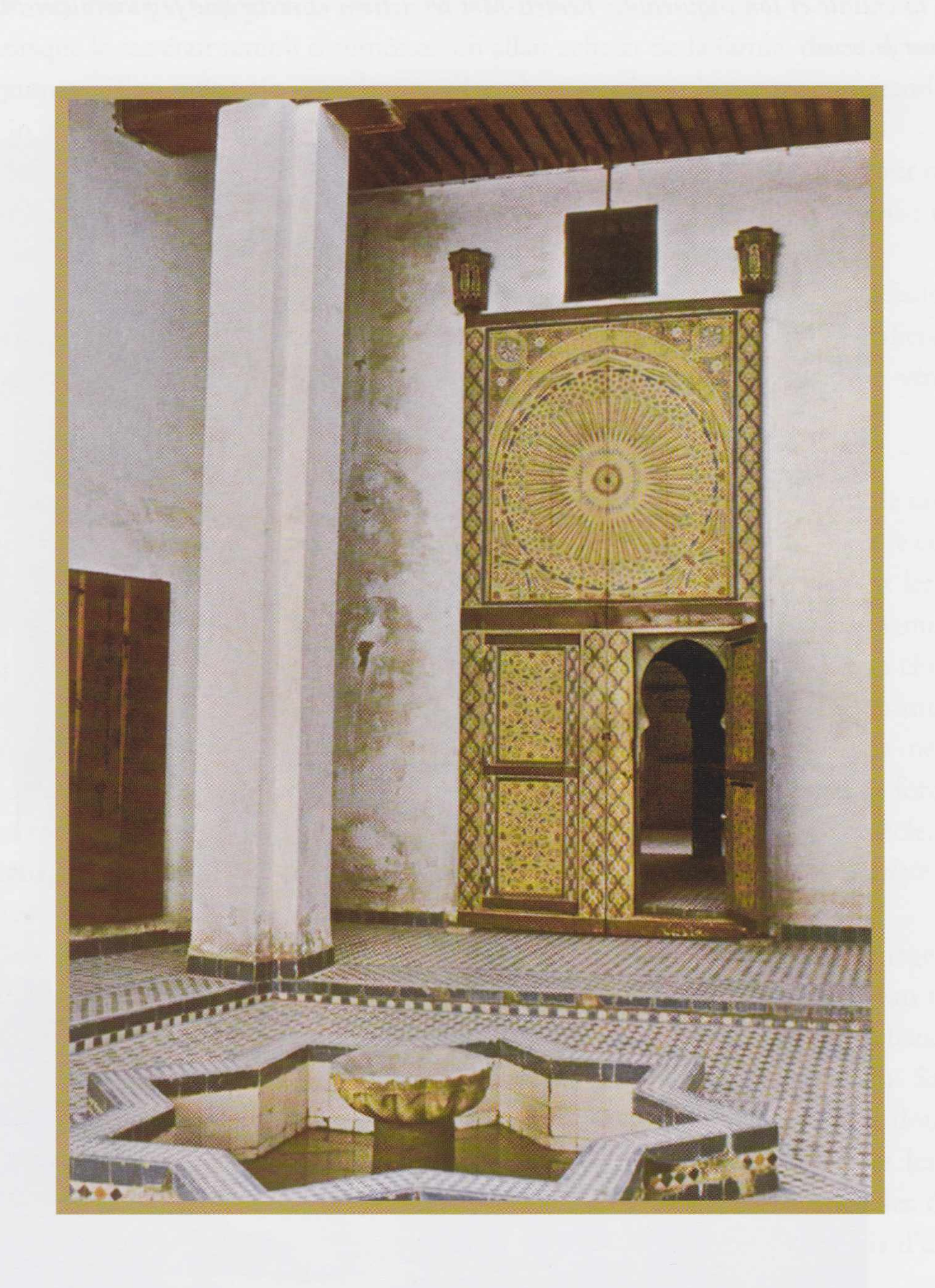
Une fois par an, les corporations et les confréries viennent rendre hommage à Moulay Idris. Les tisserands de soie, qui ont confectionné pour la châsse funéraire un nouveau rideau de brocart orné de versets coraniques tissés dans l'étoffe, ouvrent le cortège solennel. Les chaudronniers apportent une énorme cassolette. Les marchands et les maçons immigrés du Sahara s'avancent jusqu'au sanctuaire au bruit sourd des tambours pour sacrifier un taureau dont la viande sera distribuée aux pauvres descendants du saint. Avant 1930, on voyait encore les membres de la confrérie des 'Issâwa parcourir, dans une danse extatique, les rues principales de la cité jusque devant la mosquée, la mélodie incantatoire de leurs flûtes se mêlant aux cris d'enthousiasme des femmes massées au bord des toits.

Pour clore ce chapitre, voici le texte d'une inscription que j'ai trouvée dans une maison de Fès, et qui exprime fort bien cette attitude de l'islam souvent qualifiée de fatalisme – comme si la conscience de la relativité des choses humaines était une entrave à l'effort. Un homme du peuple m'a dit que la main d'un ange avait gravé ces mots sur un rocher près de Jérusalem :

Au nom de Dieu, l'infiniment Bon, le Miséricordieux : souviens-toi de Ma bonté envers toi lorsque tu n'étais encore qu'une goutte, et n'oublie pas que J'ai façonné ta forme dans le sein maternel. Tu es venu au monde sans défense et sans malice, et Je t'ai nourri alors que tu ne t'y attendais point. Fie-toi donc entièrement à Moi dans tout ce que tu fais et dans ce que tu ne fais pas, car Je prendrai soin de toi, quelles que soient ta crainte et ton inquiétude. Remets-Moi tes actions et sache que Je promulgue Mes lois et que Je fais ce que Je veux.



Rue de la vieille ville de Fès.

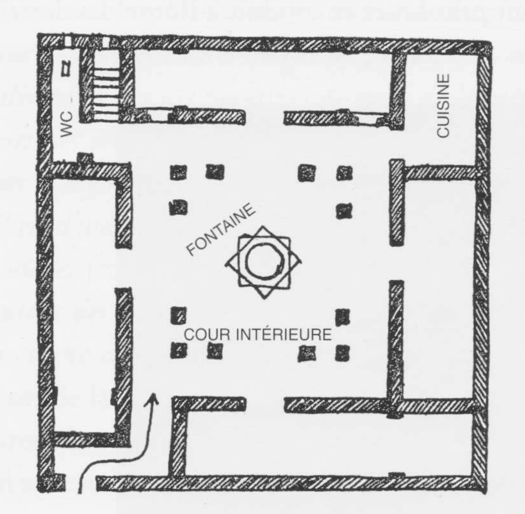


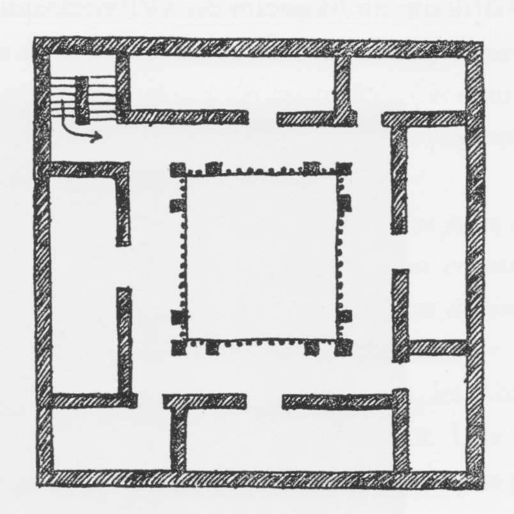
Petite cour et son bassin central, dans l'ancien palais du Vizir, Dâr al-Batha.
Les portes sont ornées d'un décor géométrique en
« toile d'araignée », elles peuvent s'ouvrir
sur toute leur hauteur ou par les battants inférieurs.

LA MAISON

Celui qui ne connaît de Fès que la rue, n'ayant vu que les ruelles marchandes et les murs des maisons, ne connaît pas son visage véritable, dévoilé. L'intérieur des maisons est le royaume sévèrement gardé des femmes. Le mot « harem » (*haram*), qui a passé dans notre langue, ne signifie rien d'autre que « sanctuaire ».

Lorsqu'on est invité dans une maison de Fès, l'hôte vous fait entrer par une petite porte dans un couloir obscur et coudé, puis il vous précède de quelques pas pour faire un signe aux femmes présentes. Celles-ci se retirent pour libérer la cour intérieure qui donne accès à toutes les pièces du rez-de-chaussée. À peine les invités se sont-ils installés dans l'une des chambres que la main d'une servante tire le rideau devant la porte, si bien que seule une petite partie de la cour reste visible au visiteur masculin. Les allées et venues des femmes, leurs travaux domestiques et leurs jeux ne lui





Plan du rez-de-chaussée et de l'étage d'une maison traditionelle.

sont perceptibles qu'au cliquetis de leurs bracelets et à leurs pas sur les dalles. Seuls les parents ou les amis proches de la maison sont admis à voir ses occupantes féminines, même si la rigueur de cette coutume tend à se relâcher.

La pièce où l'on reçoit comporte des divans, disposés le long des trois murs qui font face à la cour, et des nattes ou des tapis sur le sol. Les pièces sont hautes pour garder la fraîcheur, et le plafond, soutenu par des poutres de cèdre foncé, se perd dans la pénombre. Toute la lumière vient de la cour ; même les pièces situées à l'étage ne possèdent que rarement une fenêtre donnant sur l'extérieur.

Dans les maisons qui ont gardé le style de vie marocain, les chambres comportent peu de mobilier, à part des divans et quelques étagères. Avant de pénétrer dans une pièce, chacun se déchausse, dépose ses souliers ou ses babouches sur le seuil, puis prend place sur des tapis ou des nattes qui ainsi restent propres. Au moment du repas, un serviteur ou le maître de maison passe avec

une aiguière et verse de l'eau, chacun se lavant les mains au-dessus d'un bassin passé à la ronde. On mange en se servant dans le plat commun. La simplicité de ce mode de vie et cette dignité modeste, fruit du culte prescrit, atténuent les différences sociales. À Fès, dans la maison d'un lettré ou d'un citadin aisé, on peut trouver à la même table des hommes issus des classes les plus diverses. Le maître maçon qui a réparé le toit, le fermier qui a apporté à dos de mulet une charge de blé de la métairie, et même le mendiant qui jouit de la faveur de la maison, tous font preuve du même tact que les amis cultivés de l'hôte.

La cuisine, où les femmes préparent le repas, est aussi de la plus grande simplicité ; le fourneau est très souvent un petit récipient d'argile rempli de charbon de bois, qu'on peut placer n'importe où. Les lits ne sont autres que les divans ; on s'endort simplement là où l'on était assis le jour, enveloppé dans une couverture. Ce mode de vie, pour autant que l'influence européenne ne se soit pas encore imposée, a conservé quelque chose des habitudes du nomade qui, à tout instant, peut charger ses biens sur une bête et partir.

Les habitants de Fès ont néanmoins connu un certain luxe en matière d'habitation, si l'on en croit Léon l'Africain, un Marocain du XVI[e] siècle qui fut fait prisonnier et conduit à Rome. La description



Tapis berbère de la région de Fès.

qu'il donne des maisons bourgeoises de Fès s'applique encore à certaines demeures existantes, surtout en ce qui concerne la disposition des pièces et les techniques de décoration : *Les maisons de cette ville sont bâties en briques ou en pierres bien taillées ; la plupart d'entre elles sont très belles et ornées de mosaïques. Les cours ou salles non couvertes sont pavées de carreaux vernissés selon une technique ancienne, dont les couleurs vives font penser à la majolique*[4]*. Les habitants ont coutume aussi de décorer les plafonds des pièces de beaux ornements peints de couleurs superbes, comme l'or et l'argent [...] Habituellement, les bâtiments ont deux ou même trois étages, avec des balcons ou des arcades permettant de passer aisément d'une pièce à l'autre, car le milieu de la maison est ouvert et les pièces d'habitation se font face. Les portes sont très larges et hautes et ceux qui peuvent se le permettre les font faire en bois sculpté et meublent aussi les chambres d'armoires du bois le plus fin, qui vont d'un mur à l'autre, où ils enferment les objets les plus précieux. Les arcades des maisons reposent sur des colonnes de briques revêtues jusqu'à mi-hauteur de carreaux de majolique, ou sur des colonnes de marbre ornées de mosaïques, entre lesquelles sont tendus les arcs. Les poutres qui s'appuient sur les chapiteaux des colonnes et qui soutiennent les étages sont ornées de sculptures peintes de couleurs vives.* *Léon l'Africain*

Dans nombre de maisons on trouve des bassins de forme carrée, mesurant cinq à six aunes de large, dix à douze de long et trois à quatre de profondeur, dont les bords sont ornés de carreaux de majolique et qui sont alimentés par des fontaines décorées de la même manière et situées sur les petits côtés. Ces bassins sont toujours très propres ; ils ne servent qu'en été, car c'est alors que les femmes et les enfants ont coutume de s'y baigner et d'y nager.

Il est d'usage aussi de construire sur le toit de la maison une tour d'observation avec une pièce confortable où les femmes, lorsqu'elles sont lasses de coudre et de broder, peuvent se divertir, car en raison de la hauteur des tours on peut voir toute la ville, qui compte quelque sept cents petits édifices destinés à la prière et une cinquantaine de grandes mosquées.

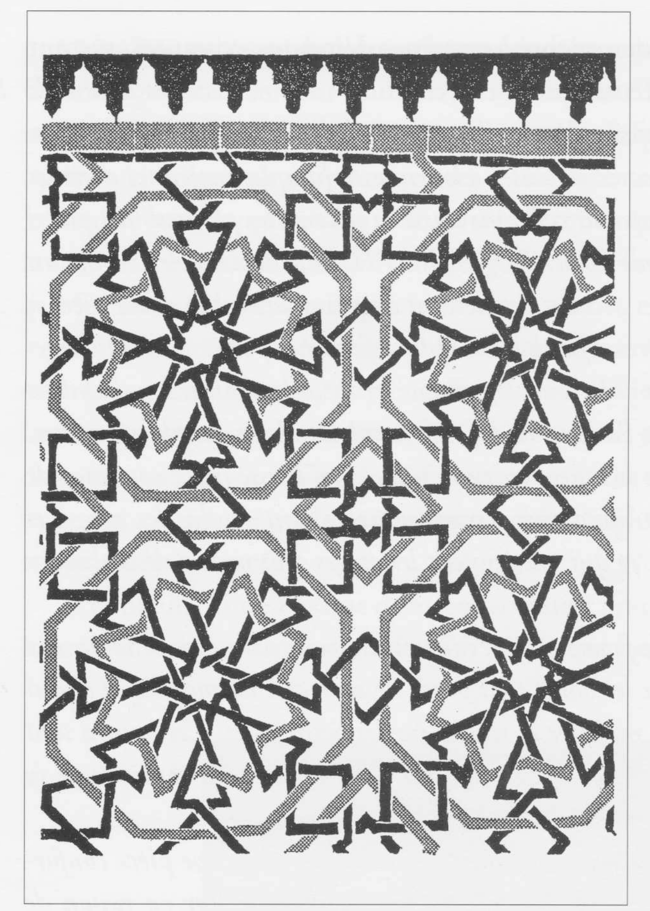
L'ÉDIFICATION DES MAISONS

Lors de la construction d'une maison, l'architecte ne s'occupe que de bâtir les murs, les pièces qui entourent la cour, les arcades le long des étages supérieurs et les escaliers qui y mènent. Une fois ce travail achevé, vient le tour des artisans. Certains posent des carreaux de couleur sur le sol et les piliers, d'autres couvrent d'alvéoles et d'arabesques en stuc les niches des portes et les voussures, ou sculptent et peignent les boiseries. Cette division du travail illustre le compromis entre culture sédentaire et héritage nomade qui, selon Ibn Khaldoun, caractérise le Maghreb et l'ensemble du monde musulman. La décoration des bâtiments rappelle les tentures et les rideaux qui ornent la tente nomade ; leur style géométrique évoque l'art ornemental archaïque des Bédouins et fait écho au caractère cristallin de l'architecture. L'art urbain, en absorbant l'héritage bédouin, l'a spiritualisé : dans leur rigueur géométrique, les entrelacs et les rosaces qui déploient sur les murs leurs fleurs de givre ou leurs structures étoilées sont, pour l'artiste mauresque, le symbole de l'Unité divine qui se manifeste en toute chose.

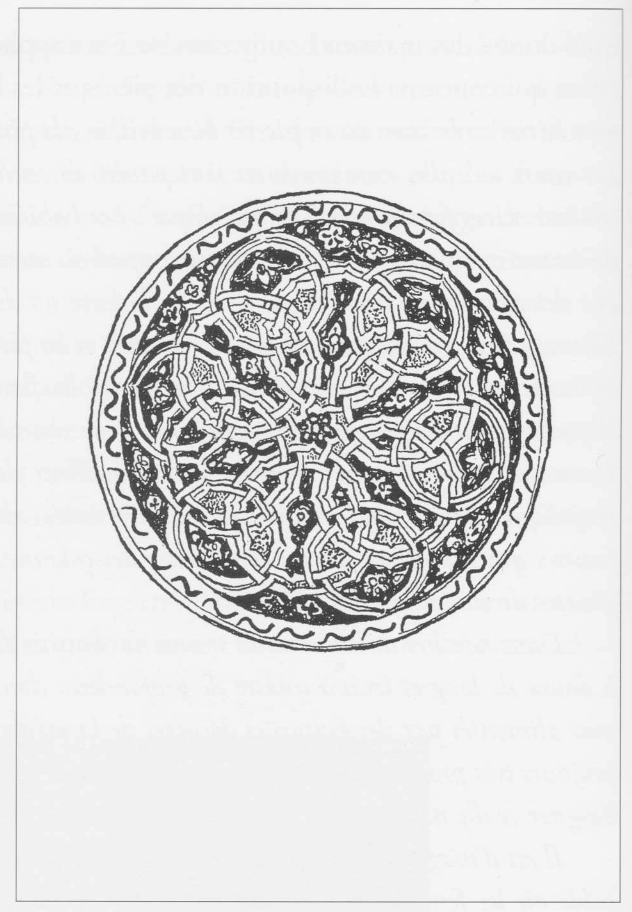
L'ART ORNEMENTAL

L'artiste ou l'artisan qui va créer une mosaïque murale commence par dessiner son motif sur une grande feuille de papier. Les débitant au picot, il découpe ensuite les éléments dont il a besoin dans des carreaux de céramique, les dispose par terre sur son dessin, puis les applique contre le mur recouvert de mortier frais. La couleur bleue y domine, pour donner à l'espace une impression de fraîcheur,

[4] De l'île de Majorque. Faïence italienne, fabriquée particulièrement à la Renaissance.



Entrelacs en faïence, pied d'un pilier.



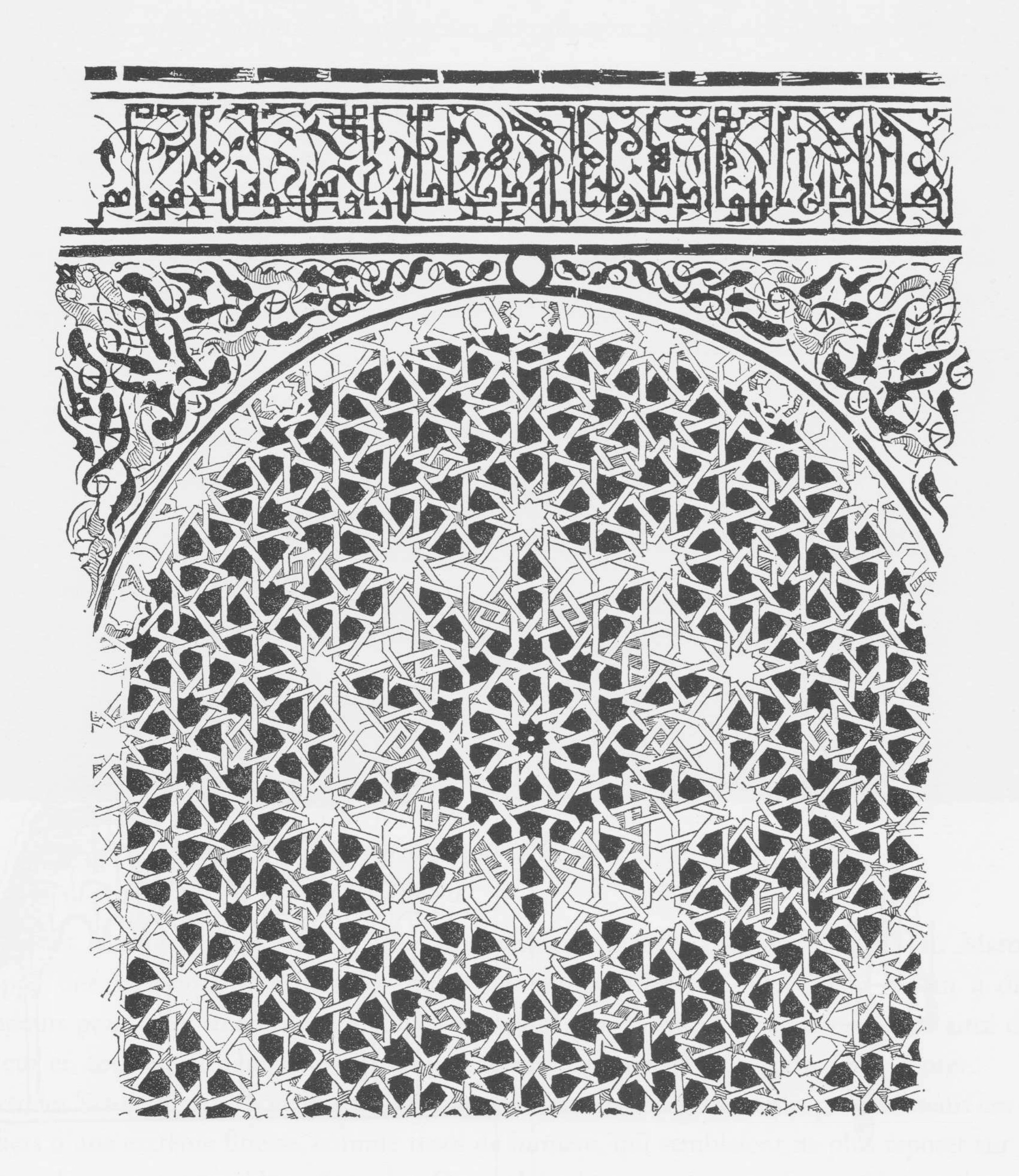
Assiette en faïence, style de Fès.

pareille à celle que dispense l'ombre d'une oasis ; le bleu profond et le vert émeraude, avec un peu de rouge cerise et d'ocre, sont les couleurs les plus utilisées. Le motif favori de ces mosaïques est celui de la *toile d'araignée de Dieu,* dont le nom rappelle le « miracle de l'araignée ». Lorsque le Prophète, fuyant ses persécuteurs, quitta La Mecque, il se cacha trois jours et trois nuits dans une caverne, en compagnie de son compagnon Abû Bekr. Lancés à sa poursuite, ses ennemis parvinrent à l'entrée de la caverne le premier matin… une araignée avait tissé sa toile dans l'ouverture, une colombe avait pondu ses œufs sur le seuil et un rosier sauvage avait étendu ses branches fleuries, si bien que les poursuivants en conclurent que personne n'avait pu pénétrer récemment dans la caverne.

La toile d'araignée en mosaïque ne ressemble que de loin à son modèle : c'est une rosace géométrique dont le centre est occupé par un polygone étoilé d'où rayonnent des bandes qui s'entrelacent selon un ordre déterminé. Parfois, sur une même surface, plusieurs de ces rosaces s'interpénètrent et forment, lorsque leurs étoiles possèdent un nombre de branches différent, un système planétaire chatoyant ; chaque ligne part d'un centre et conduit vers un autre, proclamant la notion islamique de l'Unité partout présente. Le mystique ʿAbd al-Karîm al-Djîlî la commente ainsi :

Al-Djîlî *Devant l'unicité divine, les possibilités qui constituent le monde sont comme de purs miroirs se renvoyant des reflets, si bien que dans chaque miroir tout ce qui est contenu dans tous les autres est renvoyé selon un mode particulier, correspondant à la position du miroir en question.*

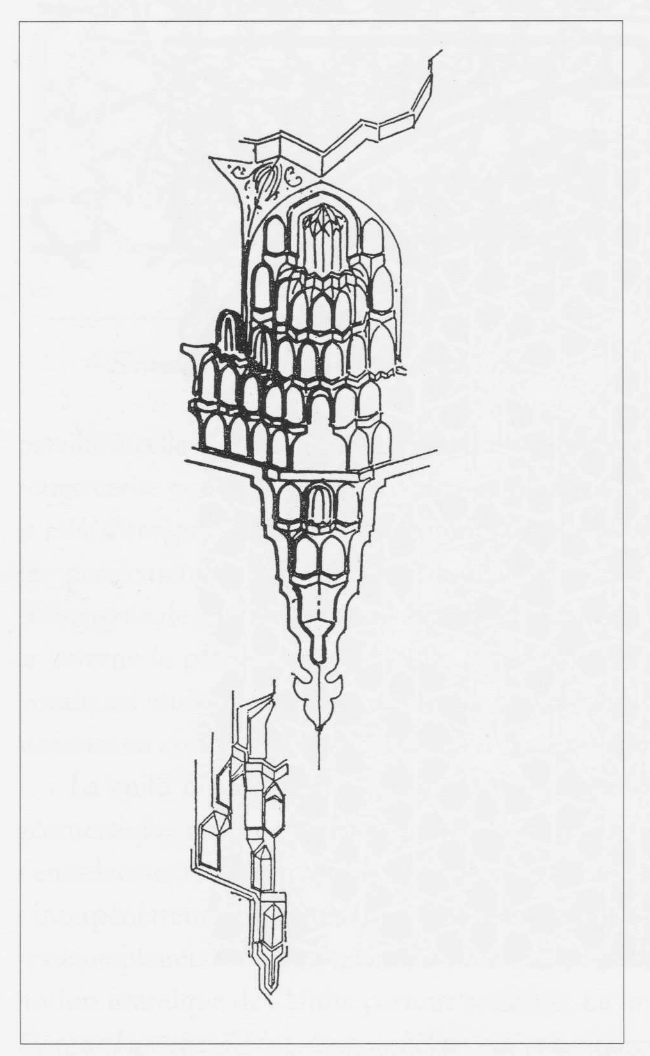
Les mêmes entrelacs géométriques sont aussi exécutés en stuc. Désireux d'apprendre l'art mauresque du stuc, je proposai un jour à un maître, établi à Fès, de travailler chez lui comme compagnon, m'appuyant sur mon expérience, une certaine sûreté dans le travail du plâtre et de la facilité dans la reproduction des formes. Me scrutant du regard, il me demanda ce que je choisirais de faire s'il me confiait tel rectangle de surface murale à décorer. Je me mis à décrire le motif ornemental que j'inscrirais dans cette surface, puis la manière dont je remplirais les espaces libres d'animaux bondissants, de gazelles, d'oiseaux et d'autres êtres animés. « Non, tout ça ne vaut pas grand chose, me

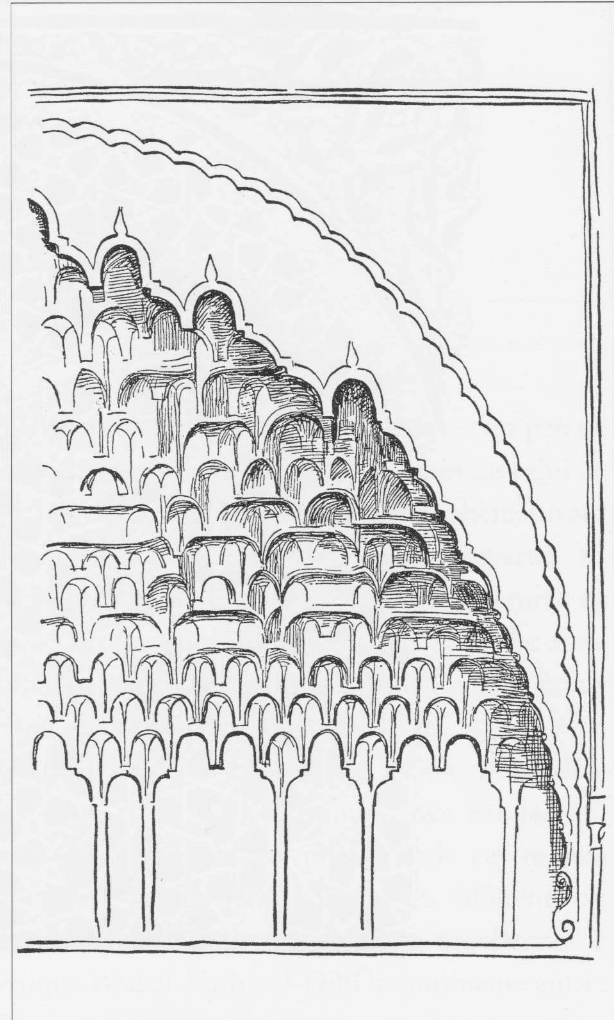


« Toile d'araignée » géométrique en mosaïque ; les rinceaux et la frise épigraphique sont exécutés en « zellige grattée », procédé qui consiste à enlever la couche d'émail sur un carreau de faïence pour que le motif se détache sur le fond de terre dénudé (Médersa al-Attârîn).

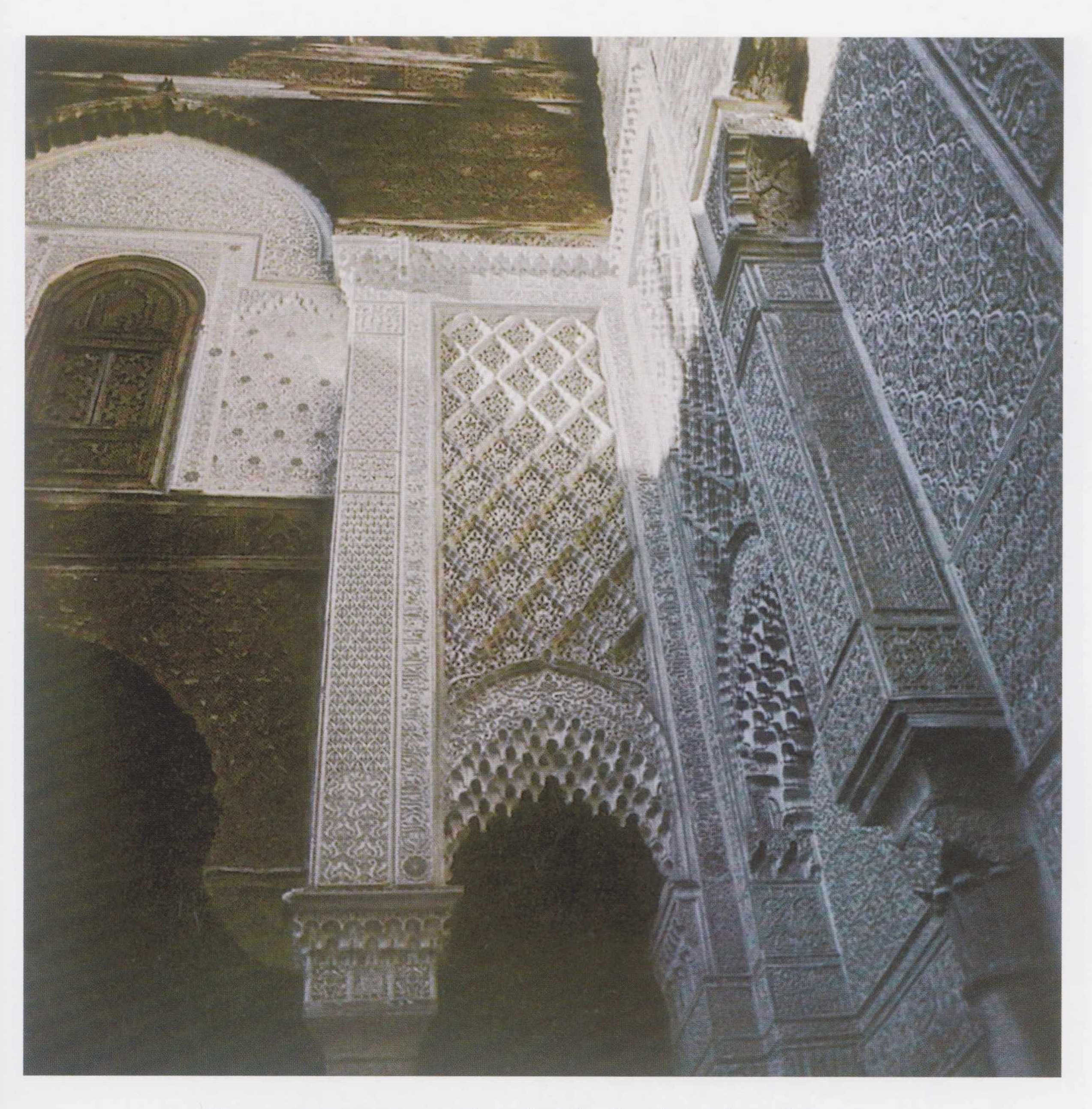
dit-il. Des oiseaux, des chevaux, des belettes et autres quadrupèdes, il y en a partout. Il suffit de regarder autour de soi et de copier, cela n'exige aucun savoir. Mais si je te disais de disposer sur cette surface, côte à côte sans aucun vide, quatre *tasâtir,* quatre rosaces partant alternativement d'une étoile à huit branches et d'une étoile à dix branches, ça ce serait de l'art ! »

Les arabesques de stuc qui décorent les bâtiments sont sculptées dans le plâtre fraîchement appliqué. Celui-ci, ensuite durci à l'eau de chaux, peut résister aux intempéries des siècles durant. Les structures en alvéoles (*muqarnas*) qui servent de transition entre deux surfaces, ou entre le carré et le cercle, ont pour élément de base la trompe (qui sert à soutenir les angles d'une coupole reposant sur une assise quadrangulaire). Moulées séparément puis assemblées, les trompes composent une sorte de nid d'abeilles, un réseau de stalactites, qui semble porter une partie de la construction édifiée en surplomb. Les jeux de lumière sur les facettes diversement inclinées confèrent au stuc un aspect précieux et translucide.





*Niche formée d'un réseau d'alvéoles en « stalactites » (*muqarnas*).*



Ornementation en stuc et bois de cèdre dans la médersa al-Attârîn.

Sous les Mérinides, grâce à l'arrivée de nombreux artistes andalous émigrés au Maroc, on développa une technique consistant à revêtir des murs entiers de stuc, qu'on taillait à diverses profondeurs pour créer une ornementation en réseaux superposés ; les parois perdirent ainsi de leur pesanteur et, tout en gardant l'aspect du cristal de roche, prirent la légèreté d'une tente.

Avec les Saadiens, qui recueillirent l'héritage de Grenade, on introduisit, pour soutenir ces murs, des piliers d'une extrême finesse, comme tissés de lumière, qui semblaient ne plus reposer sur le sol, mais retomber comme un rideau de perles. On exploita le contraste entre le stuc blanc et les poutres de cèdre foncé pour créer cette atmosphère de fraîcheur lumineuse, comme de la neige au clair de lune, qui donne à l'architecture marocaine son charme particulier.

Les ornements taillés dans le stuc ne sont pas que géométriques. On trouve aussi la vrille, l'arabesque végétale, laquelle, loin de son modèle naturel, obéit à sa propre loi, purement rythmique.

Quant aux inscriptions sculptées dans le stuc, taillées dans le bois ou gravées au burin dans les carreaux de faïence, elles sont d'une perfection achevée. Car la calligraphie ne relève pas seulement de l'artisanat ; elle fut toujours pratiquée par les lettrés et même par des sultans. Le caractère sacré du Coran se transmet en partie dans l'écriture qui lui donne corps ; à l'instar des juifs et des moines chrétiens du Moyen Âge, c'est faire œuvre sanctifiante que de copier le Livre révélé. L'écriture maghrébine a conservé un style relativement archaïque ; elle est plus hiératique que le style dit « oriental » ; les bons calligraphes ne se limitent pas à un seul style mais en pratiquent un grand nombre, s'adaptant à des exigences très variées, de l'aspect le plus statique à la fluidité de l'eau.

Aux coupoles en maçonnerie, l'architecture marocaine a préféré les plafonds en bois de cèdre, formés de plusieurs polyèdres et surmontés d'un toit de tuiles vertes vernissées, en forme de tente. La peinture des plafonds, des portes et des coffres représente les habituelles figures géométriques, agrémentées de guirlandes aériennes trahissant parfois une influence turque. La céramique de couleur, art encore florissant à Fès voici quelques années, a su adapter à la forme arrondie des assiettes et des coupes les entrelacs géométriques, les traduisant en des figures circulaires et ondoyantes.

Dans l'art mauresque, l'absence d'images ne signifie pas que l'on sous-estime la valeur symbolique des phénomènes naturels ; au contraire, ceux-ci sont considérés comme des signes de Dieu que l'homme n'a pas à imiter. L'art doit s'en tenir au plan qui lui est propre ; alors seulement il est conforme à la Loi divine.

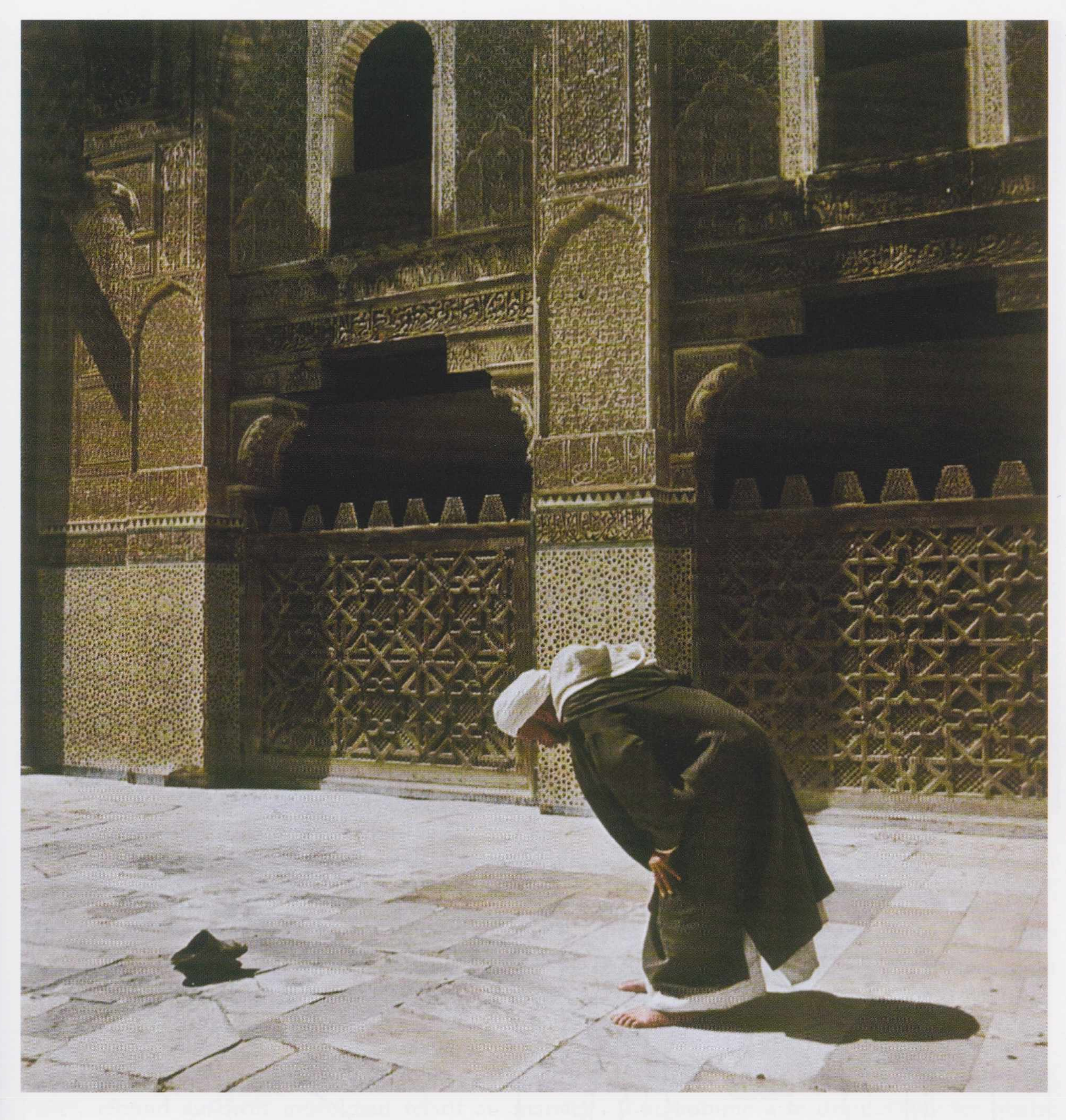
Un jour que j'avais modelé un certain nombre de têtes pour fixer les types ethniques que j'avais observés à Fès, je me rendis chez un potier et le priai de passer mon travail au four. L'artisan,



خلقنا الانسان من سلالة من
طين ثم جعلناه نطفة في
قرار مكين ثم خلقنا
النطفة علقة فخلقنا العلقة
مضغة فخلقنا المضغة
عظاما فكسونا العظام
لحما ثم انشاناه خلقا

آخر فتبارك الله احسن
الخالقين ثم انكم بعد
ذلك لميتون ثم انكم
يوم القيامة تبعثون
ولقد خلقنا فوقكم
سبع طرائق وما كنا عن
الخلق غافلين وانزلنا

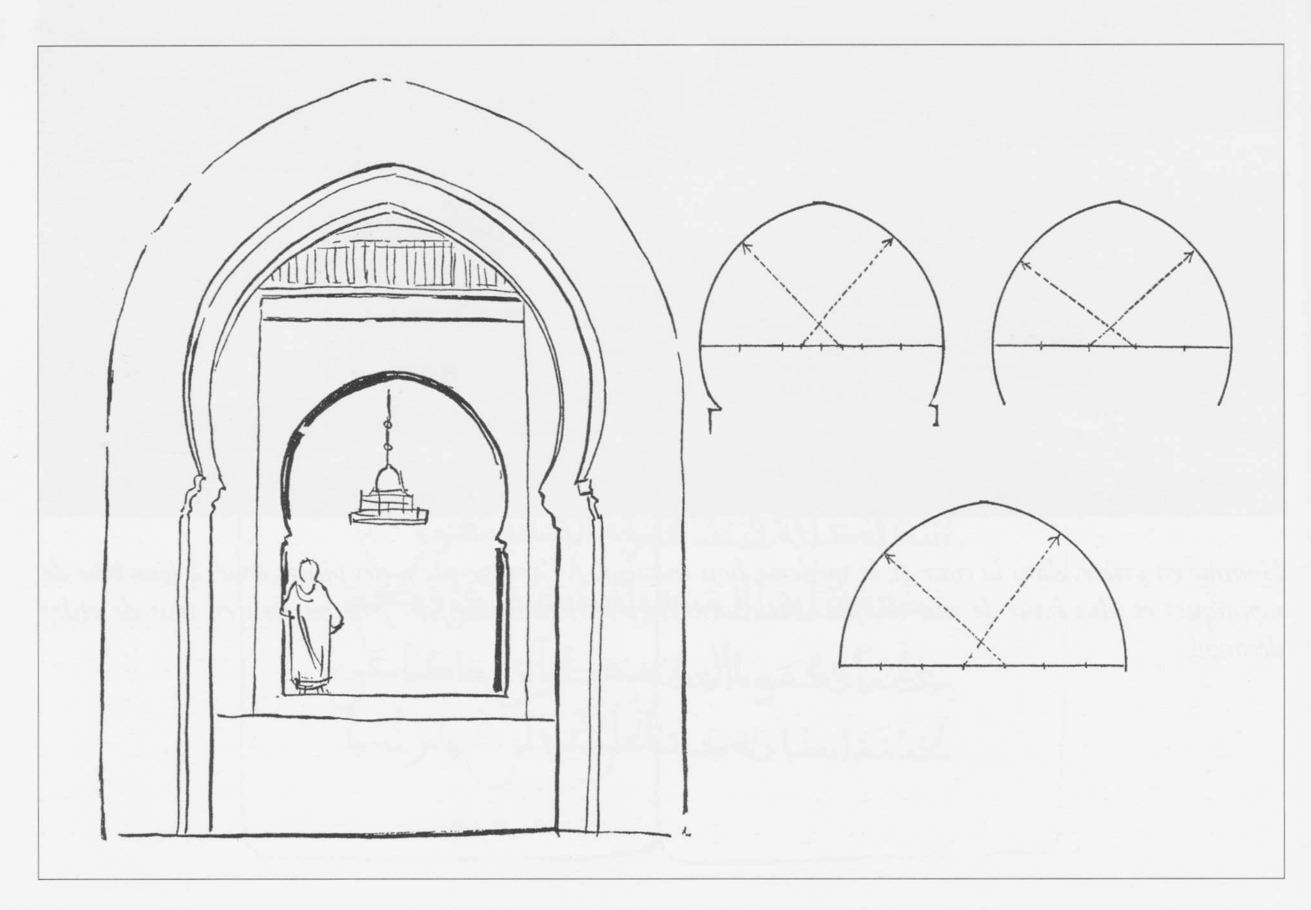
Exemple d'écriture maghrébine.



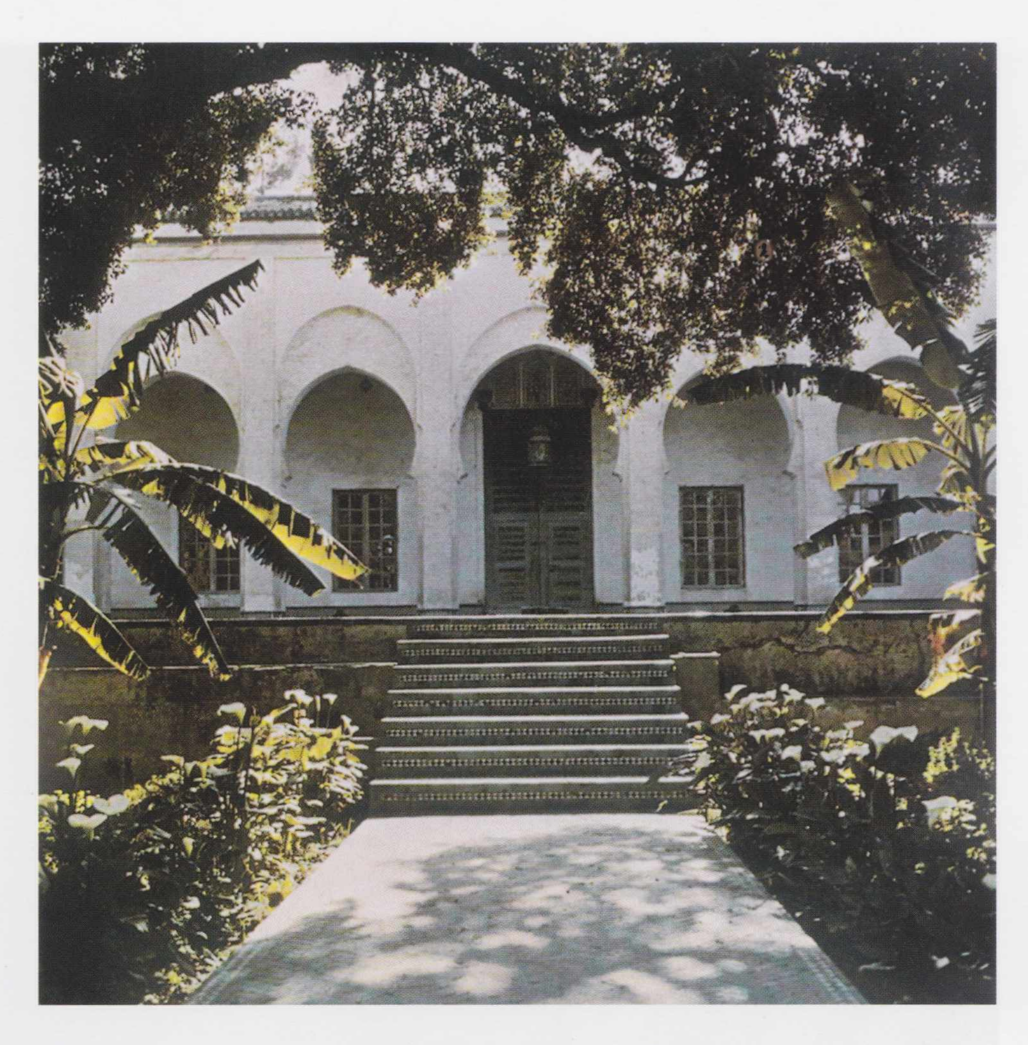
Homme en prière, dans la cour de la médersa Bou Inâniya. À l'arrière-plan, des piliers ornés à leur base de mosaïques et plus haut de stuc sculpté. Les claustras et les balustrades des fenêtres sont en bois de cèdre découpé.

après les avoir regardées l'une après l'autre d'un air réprobateur, me dit : « Dieu nous a fait de la même argile que ces pots ; l'homme fabrique de la vaisselle, mais Dieu seul crée des hommes. Veux-tu donc imiter Dieu et tourner son œuvre en dérision ? »

L'art musulman est très sensible à la noblesse de l'arc. Certains édifices – dont les plus beaux – ont pour seul ornement les arcades bordant leur cour. L'expressivité de l'arc mauresque tient moins à sa portée légère qu'à la découpe qu'il dessine : il confère à l'espace vide qu'il circonscrit une qualité particulière. À lui seul, l'arc donne sa valeur à l'espace, en soi sans limite et sans propriété. Le cercle esquissé par la forme en fer à cheval donne un centre à l'espace ; le sommet en pointe, telle la flamme d'un cierge, lui transmet un mouvement ascendant ; un bandeau rectangulaire, légèrement en relief, encadre parfois l'arc et crée un équilibre entre le cercle qui se dilate et la masse cubique de la construction. Une telle forme, dégagée de toute contingence humaine, satisfait l'esprit contemplatif. C'est une formule sacrée dont le contenu ne s'épuise jamais, ou encore la vision revigorante de l'eau qui jaillit de la vasque, au centre de la cour. Dans cet espace carré et fermé, les jeux d'eau, les arbres et les buissons en fleurs sont d'indispensables éléments pour transformer en fraîche oasis une architecture aussi sévère. Cette cour intérieure comporte souvent un promenoir, comme les cloîtres du Moyen Âge ; elle se prolonge parfois par un jardin clos, bordé de bâtiments sur un ou deux côtés dans sa largeur, et de murs élevés dans sa longueur. Ce jardin est aménagé comme une



Exemples d'arcs mauresques simples.



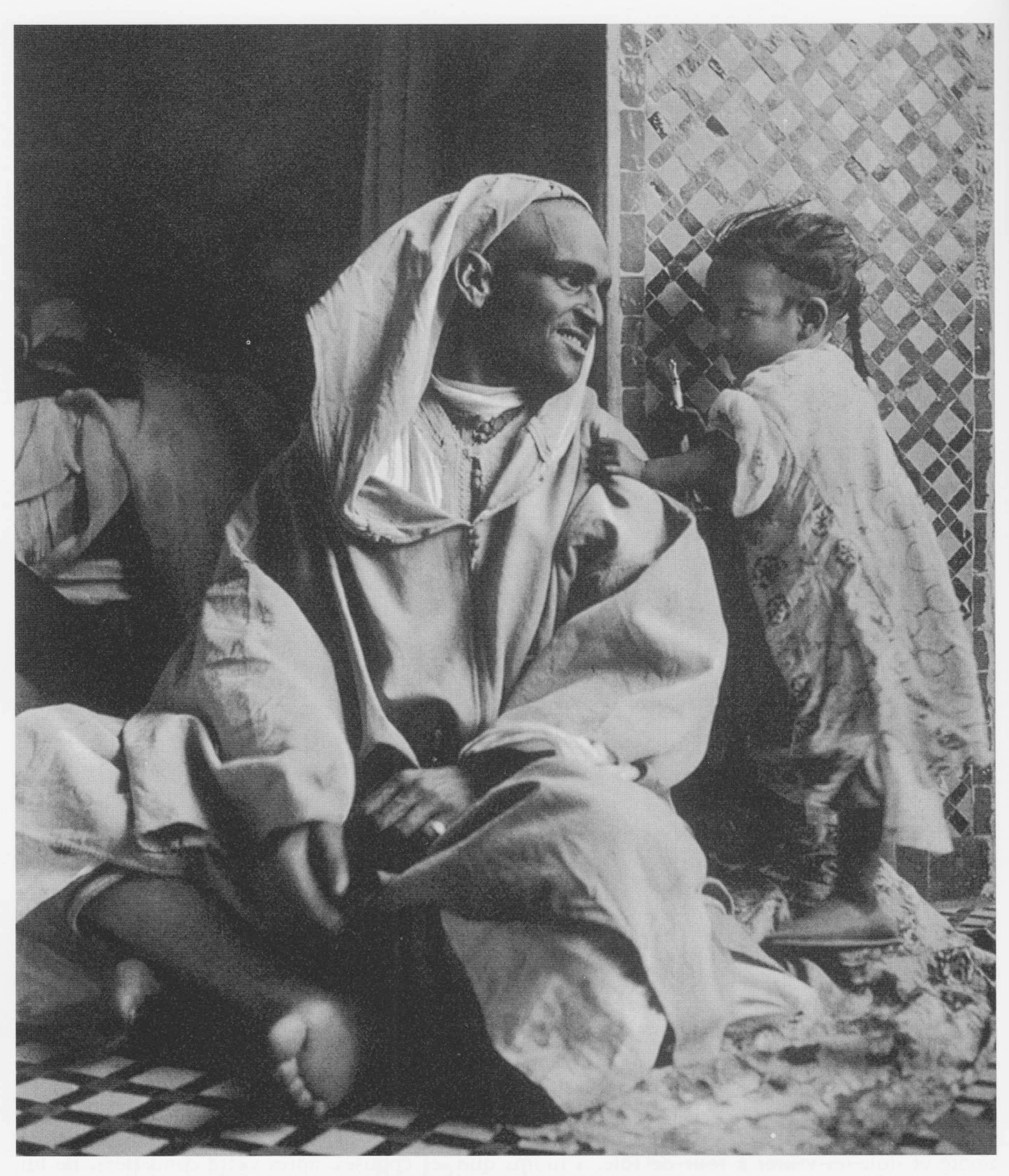
Jardin de l'ancien palais du Vizir, Dâr al-Batha.

architecture : entre des chemins surélevés, les parterres géométriques de fleurs et de plantes opposent leur stricte ordonnance aux buissons et aux arbres qui poussent librement. Selon son goût, on choisit un ou plusieurs exemplaires de plantes de toutes sortes, à la manière des miniatures persanes où chaque espèce existant dans la nature est représentée. Des ruisseaux canalisés et des jeux d'eau occupent le milieu du jardin.

LE MARIAGE

La forme carrée propre aux maisons arabes, où les chambres sont disposées chacune sur un côté, répond au droit musulman relatif au mariage. Tout homme a le droit d'épouser quatre femmes (en plus desquelles il lui est permis d'avoir des esclaves), pour autant qu'il puisse offrir un logement à chacune de ses femmes et leur assurer à toutes le même entretien. Lui-même est leur invité et doit les visiter à tour de rôle, à moins que ses épouses, après s'être concertées, ne lui accordent une faveur particulière. La polygamie est un héritage du nomadisme sémitique où primitivement les femmes, toujours plus nombreuses que les hommes dans les tribus guerrières, réclamaient toutes une protection familiale. La restriction à quatre femmes constitue déjà un sacrifice par rapport à l'usage arabe préislamique.

Comme il n'est pas facile de pourvoir aux besoins de plusieurs femmes, ce qui exige une certaine aisance, la plupart des Marocains n'ont qu'une épouse, parfois deux, jamais davantage. Les hommes qui



Homme de type kabyle avec son enfant.

dépassent l'adolescence sans se marier font exception ; on les considère avec une certaine réprobation, car, selon le Prophète, « le mariage est la moitié de la religion ». Les communautés s'efforcent par tous les moyens de faciliter le mariage des jeunes gens, soit en leur trouvant une épouse, soit en réunissant la somme que le fiancé doit verser au père de la fiancée en contrepartie du trousseau que celui-ci accorde à sa fille. Il est rare que l'homme rencontre sa future femme avant le mariage.

Les Européens ont tendance à considérer la polygamie des musulmans comme un indice de mœurs dissolues. Ils oublient que cette licence est largement compensée par l'isolement monacal de la vie conjugale. Le mariage musulman, et c'est son caractère déterminant, repose sur un idéal spirituel différent de celui du mariage monogamique chrétien. Ce dernier reflète les liens de fidélité de l'Église, ou de l'âme, avec le Christ, alliance fondée sur un amour personnel, intransmissible. Le mariage polygamique musulman tire sa justification du rapport entre la Vérité une (*al-Haqq*) et ses nombreux « réceptacles » spirituels. L'homme, en tant qu'imam de sa famille, représente la Vérité une ; son rôle est celui de l'Esprit actif, alors que la femme est comparée au réceptacle passif de l'âme. Ainsi il est possible à un musulman d'épouser une chrétienne ou une juive, alors qu'une femme musulmane ne peut se marier qu'avec un homme de sa religion. Même si ces deux visions spirituelles de l'union n'ont rien de contraignant en ce qui concerne le mariage, elles font chacune partie de l'esprit et du cœur d'une tradition, et ont laissé leur empreinte sur les mœurs et la mentalité collective.

Du point de vue du chrétien, Mohammed se trouve diminué pour avoir entretenu des relations physiques avec plusieurs femmes ; les musulmans, au contraire, voient l'union sexuelle au sein du mariage ennoblie, et jusqu'à un certain point sanctifiée, par l'exemple du Prophète.

L'opinion répandue parmi les Européens, selon laquelle l'islam mépriserait la femme, est en contradiction avec le grand respect que les fils portent à leur mère dans les pays musulmans. Or, tout homme a une mère et voit dans sa femme la mère de ses enfants. « Le paradis est aux pieds des mères », dit le Prophète. Il reste que, sur le plan juridique, la femme est inférieure à l'homme : ainsi le témoignage d'un homme vaut celui de deux femmes.

Le divorce est relativement aisé, bien que le Prophète ait dit : « Parmi les choses que Dieu a permises, il n'est rien qu'Il exècre plus que le divorce. » L'homme doit alors rendre à la femme tout ce qu'elle a apporté dans le mariage et pourvoir aux besoins des enfants.

À part leur rencontre dans le mariage, l'homme et la femme vivent – ou vivaient, parce que le mode de vie change rapidement – dans des mondes séparés. L'homme évite d'associer sa femme à son activité professionnelle et ne fait aucune mention d'elle devant des étrangers. Il a pour règle d'or de ne pas penser à sa femme pendant son travail, puis d'écarter toute pensée se rapportant à son activité professionnelle, lorsqu'il est auprès d'elle. Ce cloisonnement de la vie a pour effet de renforcer les caractéristiques masculines ou féminines de chacun.

Le Coran interdit de contraindre au mariage une femme qui désire rester célibataire pour se vouer entièrement au service de Dieu. Par ailleurs, dans la tradition musulmane, comme chez l'apôtre Paul, le rôle conjugal de la femme représente une voie de salut. Au XVII[e] siècle, une femme du nom de Fâtima vivait à Fès ; al-Kattânî en raconte l'histoire : *Le cheikh Ibrâhîm al-Suârî de Tunis, alors en voyage, tomba un jour malade en un lieu solitaire et fut incapable de se déplacer. Il vit soudain une colombe qui volait vers lui. Lorsqu'elle fut toute proche, elle se transforma en femme et lui apporta un mets*

Salwât al-Anfâs

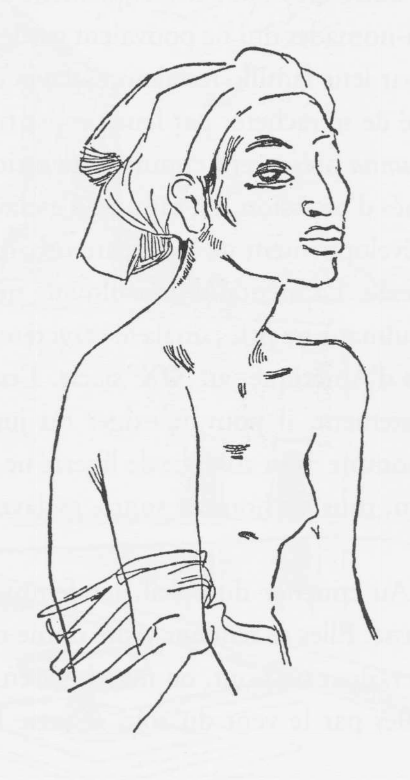


Deux femmes voilées selon l'ancienne coutume.

fait d'orge germé, qu'on appelle harîra, ainsi que tout ce dont il avait besoin. Elle revint de temps en temps jusqu'à ce qu'il fût guéri. Il lui demanda alors qui elle était. « Mon nom est Fâtima, répondit-elle, fille d'un tel de Fès. Quand tu seras à Fès, demande-moi dans la rue des barbiers et dans la maison d'un tel, tu m'y trouveras. » Plus tard, lorsque le cheikh se rendit au Maroc et arriva à Fès pour rendre visite au maître Abû'l-Abbâs al-Sebtî, il s'enquit de cette maison et la trouva. Il frappa à la porte ; la femme en sortit et lui souhaita la bienvenue. Elle lui offrit l'hospitalité. Le soir, un homme ivre et portant des vêtements souillés de fange arriva à la maison. La femme lui lava les pieds, nettoya ses vêtements, lui prépara sa couche ; bref, elle fit tout ce qu'une femme peut faire pour son mari. Le cheikh demeura chez ce couple pendant trois jours. Il observa la femme dans ses travaux ménagers et trouva que dans l'accomplissement des rites elle ne faisait que le strict nécessaire, se parant et se comportant comme toutes les femmes. Il s'en étonna beaucoup et lui demanda comment elle avait pu parvenir à l'état extraordinaire qu'il avait observé chez elle, alors qu'il était malade. Elle lui répondit : « parce que j'ai accompli pour l'amour de Dieu les devoirs qu'Il m'a imposés envers mon mari. »

Au temps où j'habitais la ville ancienne de Fès, les femmes sortaient drapées de blanc et couvertes d'un voile qui ne laissait apparaître que leurs yeux. Seules les domestiques et les paysannes qui venaient au marché montraient leur visage. On aurait pu croire les femmes exclues de la vie sociale, mais en réalité elles y étaient bien présentes, cachées par leur voile ou abritées derrière leurs rideaux. Rien ne se passait dans la ville sans qu'elles en fussent instruites. Voir sans être vues, tel était leur privilège, qu'elles n'abandonnèrent pas sans regret, cédant à des pressions politiques. Ce n'était pas simplement la tyrannie masculine qui les maintenait prisonnières du voile. Les hommes, cela dit, n'étaient pas irréprochables à tous égards ; déjà Averroès blâmait les Maghrébins de négliger l'éducation spirituelle de leurs filles. Cette lacune eut pour conséquence la moindre résistance des femmes à l'influence matérialiste de l'Occident.

Plus une femme se considérait d'un rang social élevé, plus elle se voilait en public. Le Coran exige seulement que la femme dissimule ses charmes devant les hommes étrangers, non apparentés par le sang. La femme bédouine, devant se mouvoir librement, interprète cette prescription autrement que la citadine, laquelle aime à souligner son caractère inaccessible. Dans ce domaine également, les mœurs de la ville ont conduit à une exagération et un déséquilibre qui, sous la pression du monde moderne, menacent aujourd'hui d'aboutir à l'excès contraire.



Il n'y a pas très longtemps, les familles aisées possédaient encore des esclaves noirs, hommes et femmes, considérés comme des membres de la famille. Malgré la suppression de l'esclavage par les Français, la plupart de ces Noirs choisirent de rester auprès de leurs anciens maîtres. S'il est vrai que l'esclave occupait un rang inférieur



dans l'échelle sociale, on ne lui reconnaissait pas moins, en tant que musulman, la même dignité qu'à tout autre croyant. Historiquement, l'esclavage s'explique par le code guerrier des tribus nomades et semi-nomades qui ne pouvaient garder leurs prisonniers dans des camps ; ceux qui n'étaient pas rachetés par leur famille restaient esclaves de leurs maîtres de guerre, jusqu'au jour où ils avaient la possibilité de se racheter par leur propre travail ou étaient affranchis par leur maître – ce que le Coran et la *sounna* présentent comme une action agréable à Dieu et comme un sacrifice expiatoire pour divers péchés d'omission. La capture d'esclaves en Afrique noire ne devint une fin en soi qu'avec le temps et le développement de la culture urbaine, encore que le combat pour la propagation de la foi servît de prétexte. La mentalité musulmane ne tolérant le mépris pour aucune race, l'esclavage dans les pays musulmans ne prit jamais le caractère brutal qu'il eut dans la Rome antique ou dans le sud des États-Unis d'Amérique, au XIXe siècle. L'esclave n'était jamais considéré comme un objet ; s'il était traité injustement, il pouvait exiger du juge que son maître le vende. Il avait droit au respect en tant qu'homme ; son absence de liberté ne mettait pas en cause sa qualité d'être humain puisque, de toute façon, tous les homme sont « esclaves de Dieu ».

Au coucher du soleil, les femmes et les jeunes filles ont coutume de monter sur les toits en terrasse. Elles se rendent visite d'une maison à l'autre, enjambent des murs vertigineux comme si elles traversaient un pont, ou marchent en se dandinant tout près du bord du toit, leurs amples vêtements gonflés par le vent du soir. À cette heure, il est interdit aux hommes de monter sur les toits ; ils

n'aperçoivent les femmes que de loin, telles des fleurs élancées dans le crépuscule. Parfois, quelques jeunes filles se mettent à battre des mains tandis qu'une autre, à petits pas, esquisse une danse en balançant les hanches.

La maison musulmane n'est pas seulement un monde à part. C'est un univers devenu cristal, tel que le décrivent symboliquement les légendes orientales, avec ses quatre directions, le ciel en coupole et le puits dans sa profondeur.

Tout au long du jour, côté cour, la lumière du soleil fait sa ronde au bord du toit, le long des poutres de cèdre qui, dans certaines maisons, s'entrecroisent en un dessin rythmé, faisant de la découpe du ciel un œil octogonal. Tels des rayons recueillant un miel précieux, les ornements taillés dans les poutres captent la lumière, puis la laissent choir en gouttes lorsqu'il fait presque sombre.

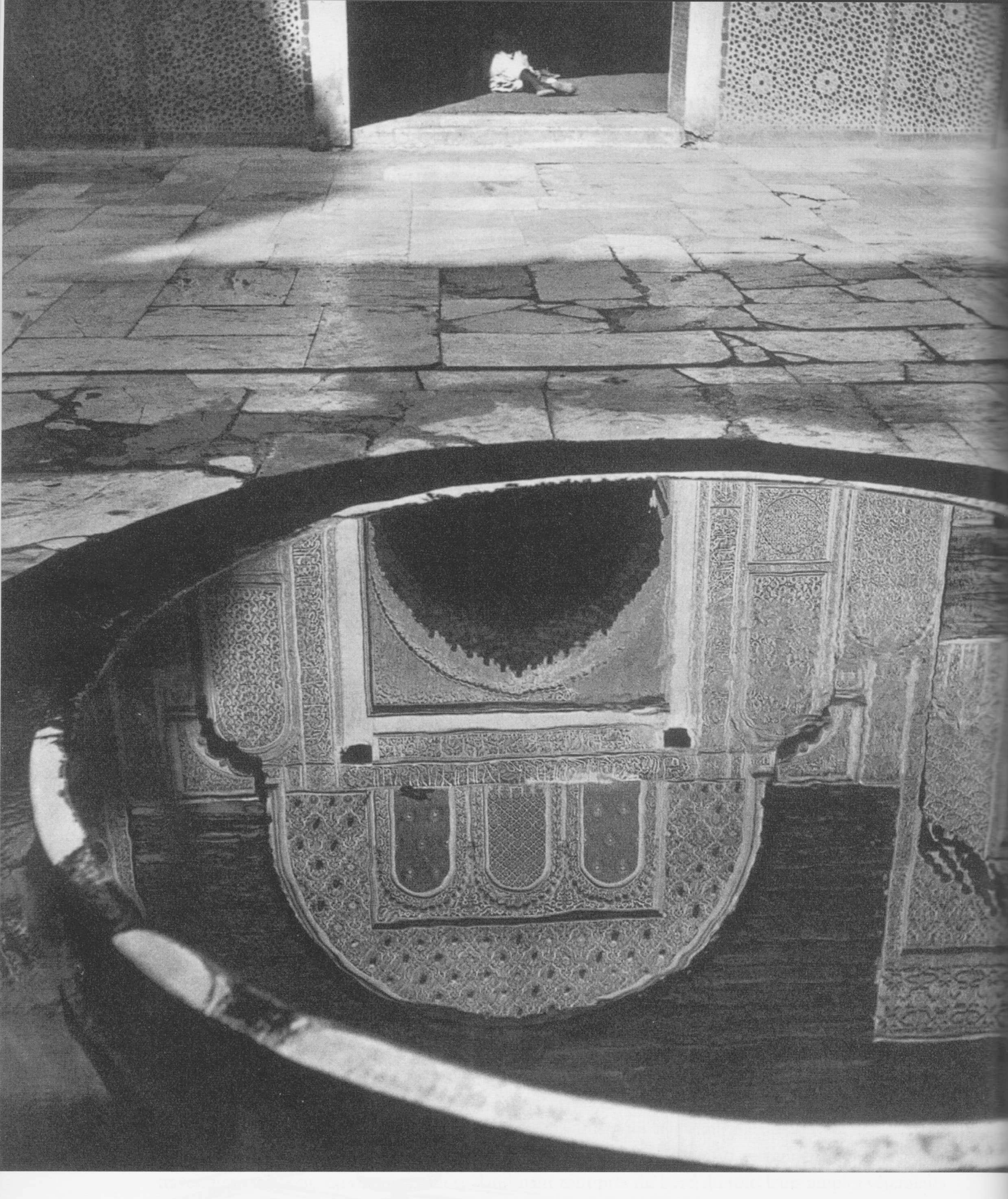
À midi la lumière du soleil se déverse, éblouissante sur les dalles, et la cour se remplit d'une chaleur ardente. Vers le soir, des nuages roses traversent la découpe octogonale du ciel. La nuit, la splendeur du ciel étoilé d'Afrique se déploie lentement, tel un mouvement d'horlogerie, avec ses noires profondeurs et ses gués d'argent. Quand vient le matin, les colombes descendent des toits.

La ville et son agitation sont exclues de cet univers. Tout au plus peut-on, dans le lointain, entendre la pulsation d'un tambour et, à cinq reprises, l'appel du muezzin qui retentit dans l'air.

Ainsi refermée sur elle-même, la maison s'ouvre à ce qu'il y a de plus grand.



Cour d'un palais.



Bassin de la cour de la médersa al-Andalus.

LE SAVOIR TRADITIONNEL

La science avait atteint un niveau si élevé dans l'Espagne mauresque qu'elle rayonnait non seulement sur le Maghreb, mais encore sur toute la chrétienté latine. Dans leurs écrits, les savants chrétiens se référaient expressément à leurs devanciers arabes, comme le bénédictin Adélard de Bath, qui écrivait au début du XII[e] siècle : *Afin qu'on ne pense pas que moi, qui suis ignorant, j'ai puisé ces pensées en moi-même, je veille à ce qu'on les attribue à mes études arabes. Je ne veux pas – au cas où ce que je dis déplairait à certains esprits rétrogrades – être celui qui leur déplaît. Je sais fort bien ce que les vrais savants ont à attendre du commun peuple. C'est bien pour cela que je me garde de parler en mon nom ; je ne parle qu'au nom des Arabes.*

Adélard de Bath

Lorsque les rois chrétiens reconquirent Tolède puis Cordoue, la floraison de la culture mauresque était à son déclin. Les livres qu'ils prirent en butin n'en eurent pas moins une influence décisive sur la création des universités européennes. Les Maures qui refluaient vers l'Afrique du Nord transmirent un trésor tout aussi important aux centres de culture qui s'y trouvaient déjà. Toutefois, aux yeux d'Ibn Khaldoun, descendant d'une famille de savants et de diplomates de Séville réfugiés au Maghreb, et qui à son tour quitta Tunis pour Fès à l'appel des Mérinides, les trésors de savoir qui furent sauvés étaient peu de chose en regard de ce qui avait été perdu : *Les centres de la culture sédentaire dans l'ouest [musulman] étaient Kairouan dans le Maghreb et Cordoue en Espagne. Lorsque ces deux centres tombèrent en décadence, l'éducation scientifique dans l'ouest cessa. Un reste subsista sous les Almohades à Marrakech. Mais, en raison de l'origine bédouine de ces souverains et de la durée relativement brève de leur dynastie, la culture sédentaire ne put pas s'y enraciner profondément [...] Quant à Fès et aux autres villes du Maghreb, elles restèrent sans moyens de formation scientifique après la destruction de la tradition intellectuelle à Cordoue et à Kairouan.*

Muqaddima VI. 7

Vers la fin du XV[e] siècle, un savant du nom d'Abû'l-Hassan Ali ben Maymûn écrivait tout au contraire : *De ma vie je n'ai vu chose pareille ni de savants qui, comme ceux de Fès, respectaient la loi sacrée en paroles et en actes et connaissaient tant les écrits de leur maître, l'imâm Mâlik, que toutes les autres sciences telles que le droit, la tradition des paroles du Prophète et l'exégèse du Coran. On trouve à Fès des connaisseurs de toutes les disciplines rationnelles telles que la grammaire, le droit de succession, les mathématiques, le calcul du temps, la géométrie, la doctrine de l'Unité, la logique, la rhétorique, la musique et ainsi de suite, qui savent par cœur tous les textes s'y rapportant. Celui qui ne sait pas par cœur le texte qui est à la base d'une science dont il parle, de manière à pouvoir le citer à chaque question qu'on lui pose, n'est pas écouté et n'est pas pris au sérieux en tant que savant. Depuis que j'ai quitté Fès – en l'an 901 [1495] – je n'ai rien vu qui puisse se comparer à cette ville et à ses savants, ni dans les autres villes du Maghreb comme Tlemcen, Bougie ou Tunis, ni dans aucune région de Syrie ou du Hedjaz.*

Salwât al-Anfâs

La contradiction apparente entre ces deux jugements tient à ce que la philosophie aristotélicienne et les sciences naturelles, florissantes dans l'ancienne Andalousie, n'eurent guère de suite au Maghreb ; c'est l'Occident chrétien qui devait s'approprier ce patrimoine et le développer. Le Maghreb, lui, conserva les sciences islamiques et, avec ce sens du strict nécessaire propre au

Nord-Africain, réduisit à ses branches principales ce savoir aux nombreuses ramifications, pour finalement donner à la science législative coranique (*al-fiqh*) la préférence sur toutes les autres. Bien des fleurs tombèrent de l'arbre de la connaissance ; mais ses branches et son tronc, enracinés dans la doctrine coranique, subsistèrent et prennent aujourd'hui – dans un monde moderne où la science est divisée en de multiples domaines, fondés chacun sur des hypothèses et des expériences changeantes – l'aspect d'une œuvre d'art cristalline.

MOULAY 'ALI

On m'avait parlé de Moulay 'Ali comme d'un homme possédant tant la science « extérieure » que la science « intérieure ». Personne n'avait voulu me conduire chez lui, car on le savait désireux d'éviter toute rencontre susceptible d'éveiller la curiosité publique. On le considérait comme le successeur spirituel de son grand-père, Moulay al-'Arabî al-Derqâwî, qui, au début du XIXe siècle, avait ranimé le mysticisme musulman sous sa forme la plus pure, et l'héritier de son père, Moulay Tayeb, grand-maître de l'ordre des Derqâwa. Le protectorat français s'intéressant de trop près au sort de l'ordre, Moulay 'Ali avait renoncé à toute fonction et vivait en simple homme de science, enseignant l'arabe et le droit à l'université coranique al-Qaraouiyyine.

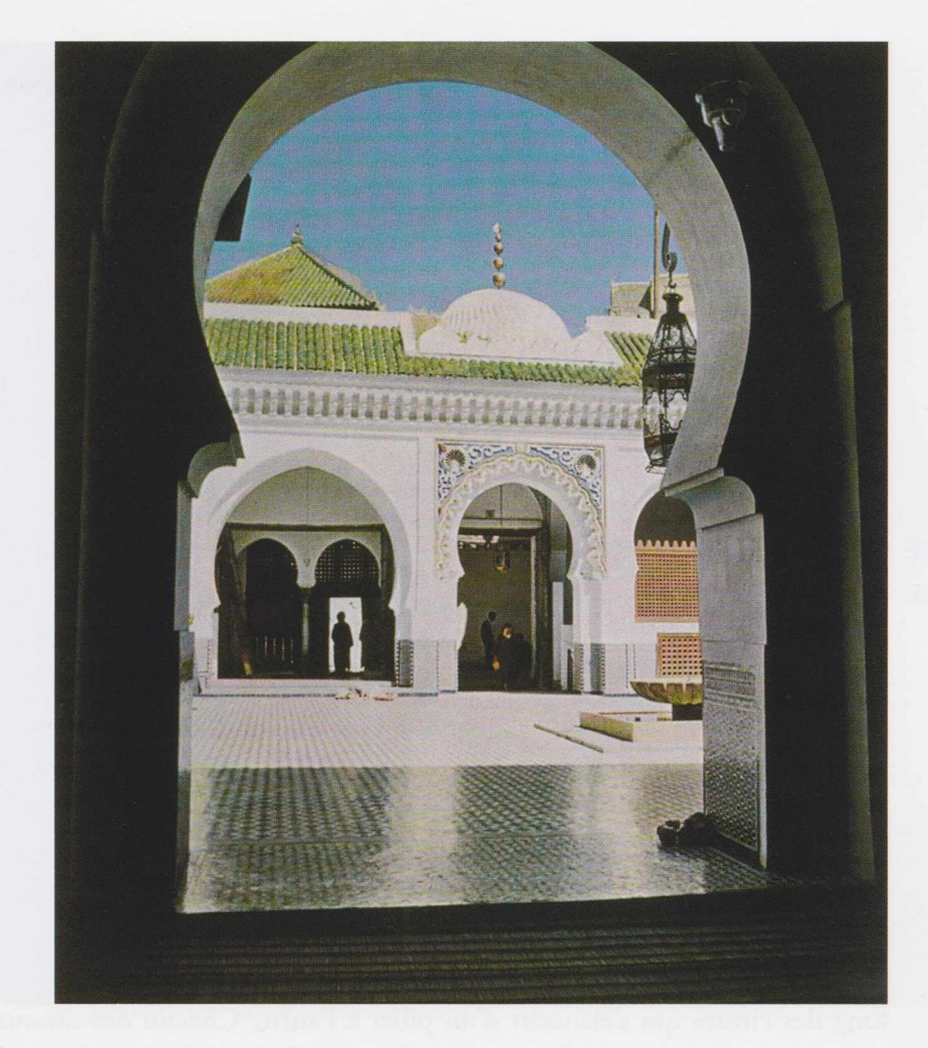
Au printemps de 1933, j'osai, sans me faire annoncer, lui rendre visite dans sa maison de Fès. Il me reçut sans trop m'interroger, me fit asseoir sur un coussin plat dans la grande pièce nue où il se tenait, prit un vieux livre arabe et se mit à y lire pour moi un passage traitant du retour du Christ à la fin des temps. Comme je n'étais pas assis en face de lui mais en diagonale, et qu'il avait rejeté son capuchon, je pouvais contempler sans gêne son beau visage, qui était déjà celui d'un vieillard. Une double noblesse s'y exprimait. Celle de la descendance du Prophète – en tout cas de la plus haute lignée arabe – se manifestait dans la netteté et la hardiesse du front et du nez, de même que dans l'extrême délicatesse des contours des tempes et des joues, mise en valeur par la lumière venant de la cour intérieure ; il me rappelait les plus nobles visages de *L'Enterrement du comte d'Orgaz,* du Gréco. Ses traits, marqués par une discipline spirituelle héritée de ses illustres ancêtres et cultivée avec conscience, exprimaient la simplicité et la sobriété.

Tout en admirant ce dépositaire d'une tradition vénérable, j'étais loin d'avoir pris la mesure de cette supériorité spirituelle qui, d'un éclair interrogateur et même froid de ses yeux à demi fermés, allait parfois me percer du regard, puis s'envelopper à nouveau de bonté tranquille.

Le texte qu'il me lisait, et que de temps en temps il commentait brièvement en dialecte marocain, était tiré d'un recueil de prédictions sur la fin de l'ère actuelle ; en partie symboliques, en partie d'apparence historique, elles étaient attribuées au Prophète et à certains de ses successeurs immédiats. Moulay 'Ali avait manifestement choisi ce texte pour me montrer ce que le Christ signifiait pour lui. De fait, il évoqua son retour comme s'il était imminent et, se désignant, dit avec intensité : « Si notre Seigneur Issâ devait revenir avant ma mort, je me lèverais immédiatement pour le suivre. »

La croyance au retour du Christ est profondément ancrée dans la tradition islamique : il reviendra sur terre avant la fin des temps pour juger les hommes « avec le glaive de Mohammed », tuer l'Antéchrist – al-Dadjâl – et conduire les élus vers un monde nouveau, sorti des ruines du monde voué à la disparition. Seuls les vrais croyants pourront soutenir le regard du Christ ; tous les mécréants en mourront. Mais avant l'apparition de ce juge, l'Antéchrist viendra égarer les hommes par ses

Vue sur la cour de la mosquée et université al-Qaraouiyyine.



promesses fallacieuses et ses faux miracles. Il dépeindra le mal comme un bien et le bien comme un mal : un fleuve d'eau et un fleuve de feu l'accompagneront ; quiconque boira de l'eau goûtera du feu et quiconque touchera le feu trouvera de l'eau fraîche. Selon les mots du Prophète, l'Antéchrist n'est pas un personnage unique, et l'on verra apparaître toute une série de faux prophètes. On ne saura donc pas lequel, de tous les signes annoncés, s'applique à l'un ou à tous ; seuls ceux qui vivront ces événements reconnaîtront réellement ce qui, dans ces prédictions, est littéral ou symbolique.

Toutefois, avant la fin des temps et avant l'apparition du véritable Antéchrist, se manifestera le *Mahdî*, le « bien guidé », de la semence de Mohammed, qui rassemblera les fidèles de sa communauté et les mènera au combat contre les puissances des ténèbres. Lorsque les croyants seront réunis « près du minaret blanc de Damas » pour la prière commune avant la bataille, le Christ descendra sur une nuée. Sous son règne commencera une ère nouvelle et meilleure, interrompue par Gog et Magog, deux peuples monstrueux, qui briseront le mur qu'Alexandre le Grand fit jadis élever contre eux sur l'ordre de Dieu, et qui conquerront la terre. Le Christ se retirera avec les élus sur le mont Sinaï jusqu'au moment où, par ses prières et celles de ses fidèles, les armées des ténèbres auront été détruites et un déluge aura nettoyé la terre. Alors seulement commencera sur la terre rajeunie le règne des mille ans, à la fin duquel se répand une nouvelle dépravation progressive, jusqu'au Jugement dernier.

« Mais Dieu sait mieux, dit Moulay 'Ali, quand et comment tout cela se produira ». Il cita les signes qui, selon une parole bien connue du Prophète, annonceront la fin de l'ère actuelle : *La servante enfantera sa maîtresse, et les bergers aux pieds nus se vanteront de construire des édifices élevés.* Il estimait que nous en étions là ; enfanter sa maîtresse, pour une servante, était la marque d'un bouleversement de l'ordre social, et il arrivait déjà que de pauvres bergers édifient de grands bâtiments. « Les mystiques (soufis) interprètent ces paroles dans un autre sens, plus intérieur ; mais un sens n'exclut pas l'autre. » Soudain, il me regarda droit dans les yeux, avec une sévérité qui me surprit, et dit gravement : « L'Antéchrist est déjà né. »

Telle fut ma première rencontre avec ce vieillard vénérable qui, contre mon attente, se déclara prêt à m'initier aux fondements de la science arabe.

L'UNIVERSITÉ AL-QARAOUIYYINE

Tous les matins, de son quartier situé en haut de la ville, Moulay 'Ali, relevant avec soin un pan de son vêtement d'un blanc immaculé, descendait à pied jusqu'à l'université al-Qaraouiyyine, à travers la cohue des bêtes de somme couvertes de sueur qui remontaient la pente, et des porteurs se frayant un passage à grands cris. Il portait un ample burnous sur sa djellaba et son turban, sans aucun signe extérieur de sa dignité. Pourtant, il arrivait fréquemment qu'un paysan se rendant au marché s'approchât timidement de lui pour baiser sa main ou l'ourlet de son manteau. À midi, il parcourait la pénible montée sur un mulet sellé de rouge qu'un domestique tenait prêt à la porte d'al-Qaraouiyyine.

L'université et mosquée al-Qaraouiyyine (ou Qaraouine) comprend de vastes salles, soutenues par de nombreux piliers, autour d'une cour oblongue où des fontaines scintillent au soleil. La lumière pénètre dans les salles par la cour, se répand sur les nattes tressées qui recouvrent le sol et remonte le long des cintres qui s'élancent d'un pilier à l'autre. Chacun des savants avait l'habitude de s'asseoir près d'un pilier déterminé, tandis que ses élèves accroupis sur les nattes l'entouraient en demi-cercle. Des hommes du peuple, parfois des paysans venus de la campagne visiter la mosquée, s'asseyaient à distance respectueuse pour saisir quelques bribes de la science sacrée. L'enseignement avait la forme d'un entretien : un élève lisait à haute voix un ouvrage classique et le maître l'interrompait de temps à autre, avec une explication ; puis les élèves posaient des questions et présentaient des objections auxquelles le maître répondait sans se lasser. Parfois, cet entretien didactique se faisait rapide et violent comme une altercation, évoquant la *disputatio* du Moyen Âge.

Toutefois, Moulay 'Ali était opposé à toute forme de précipitation. Il ne supportait pas qu'un auteur fût mentionné à la hâte et sans lui souhaiter la grâce de Dieu ; il n'admettait pas non plus d'anticipation sur le développement logique d'une pensée ; chaque pierre d'un enseignement devait être bien délimitée et parfaitement polie avant que fût posée la suivante. Et si les jeunes gens qui l'écoutaient bouillonnaient d'impatience, aspirant secrètement à découvrir les horizons nouveaux et excitants de la science, ils se soumettaient néanmoins à la direction lente et prudente du maître, vaincus par son regard.

Les auditeurs partis, il lui arrivait de rester seul un moment, tourné vers La Mecque. Son visage s'intériorisait, sa peau se faisait lisse et claire comme la cire et l'ossature de son visage se dessinait plus nettement. Ses yeux, sombres et comme agrandis par une flamme intérieure, regardaient au loin. Il



Intérieur de la salle de prière de la mosquée al-Qaraouiyyine.

paraissait plus proche de la mort que du monde qui l'entourait. Le dos droit, il était assis, presque immobile ; seul son buste, animé d'une oscillation rapide à peine perceptible, semblait frémir à l'unisson d'une colonne vibrante de lumière qui, l'enveloppant, montait vers le ciel.

De temps à autre, Moulay 'Ali me recevait dans le verger d'un de ses amis pour lire avec moi des textes arabes. Il les choisissait non seulement pour leur utilité linguistique, mais pour me montrer un aspect essentiel de la tradition. Lorsque j'arrivais dans le jardin, situé à l'intérieur des murailles et bordé d'une haie de bambous de haute taille, et que je le traversais entre les plates-bandes de menthe et de melons aménagées en contrebas pour faciliter leur irrigation, il était déjà assis sous un vieux figuier, sur le tapis de feutre rouge qu'il emportait partout.

Selon une parole célèbre du Prophète, la tradition musulmane repose sur trois fondements : la soumission (*al-islâm*) à la Volonté divine, la foi (*al-îmân*) et la vertu spirituelle (*al-ihsân*). La Volonté divine se manifeste dans la Loi révélée (*charîah*) et dans le destin. La foi a pour objet la doctrine de l'Unité et de la Toute-Puissance de Dieu, la reconnaissance de la mission divine de tous les prophètes – y compris le Christ – jusqu'à Mohammed, et de la vie après la mort. La vertu spirituelle, qui transforme le pressentiment de la foi en une certitude intérieure, et l'obéissance extérieure à la loi en un abandon total de soi à la Volonté divine, est définie par la parole du Prophète : « Adore Dieu comme si tu Le voyais ; si tu ne Le vois pas, Lui cependant te voit. »

Le savoir scientifique transmis par les universités coraniques porte sur les deux premiers fondements, le contenu de la foi, circonscrit par les dogmes, et la loi, qui règle d'une part le culte et les rites, et de l'autre l'ordre social. La connaissance exacte du troisième fondement, la vertu spirituelle, échappe à la formation scolaire, assimilée à la « connaissance extérieure », et reste la prérogative du sage contemplatif, du mystique ou soufi, qui seul peut atteindre à la « connaissance intérieure ». Dans le monde islamique, la mystique représente une forme de science, transmise de maître à disciple tout comme le droit, à cette différence près que le disciple doit faire preuve d'un don particulier ou, plus exactement, d'une vocation. De plus, l'assimilation du savoir doit s'accompagner d'exercices spirituels, qui seuls permettent d'accéder à la substance des indications et des symboles transmis.

LA LANGUE ARABE

La plupart des étudiants de la Qaraouiyyine se préparent à la profession de juge ou d'avocat. Comme le droit est fondé sur le Coran et que celui-ci, en raison de sa langue aux significations multiples, ne peut être traduit qu'imparfaitement, la connaissance de l'arabe classique est la base de toutes les études ; bien plus, elle est la clé qui ouvre à tout un monde de l'esprit. « La sagesse, dit un proverbe arabe, se manifeste dans la raison des Grecs, dans la main des Chinois et dans la langue des Arabes. » En effet, l'arabe classique offre à la fois une structure d'une logique rigoureuse, quasi algébrique, et la capacité presque illimitée de créer des mots. Ainsi presque tous les mots arabes se ramènent à des racines trilitères qui, par réduplication, substitution et adjonction de sons, produisent selon des lois déterminées toute une floraison de verbes, de substantifs et d'adjectifs apparentés. « La langue arabe, a dit un savant européen, serait d'une transparence spirituelle inouïe, si le choix des radicaux, d'où dérivent des centaines de mots, n'apparaissait si totalement arbitraire. » Selon la tradition soufie, le sens de ces racines, sans être explicable rationnellement, est connaissable intuitivement.

On sait aujourd'hui que l'arabe est parmi les langues sémitiques vivantes celle dont le vocabulaire est le plus riche, donc le plus ancien. L'arabe est apparenté à la langue de Hammourabi, c'est-à-dire à celle d'Abraham. Qu'une langue ancienne possède des gradations de sens aussi subtiles n'a rien pour surprendre le savant, car plus une langue est jeune, plus ses formes sont simplifiées. Mais ce qui l'étonne, c'est qu'une langue orale, devenue écrite très tardivement, au VII[e] siècle seulement, ait pu conserver un héritage si ancien. L'explication se trouve dans le mode de pensée intemporel du nomade et dans le fait que celui-ci conserve et cultive avec un soin jaloux son bien unique et inaliénable : sa langue. Le désert d'Arabie a donc conservé la langue sémitique primitive. Elle seule donne la mesure de la richesse spirituelle du nomadisme, que nul signe extérieur visible ne révèle, aucune image, aucun édifice, aucune écriture ni aucun artisanat.

La forme la plus simple du mot arabe, sa forme radicale, le « mot » en soi, est le verbe. Ce fait linguistique ouvre à un sens profond ; il indique que tout phénomène n'est rien d'autre qu'un événement, une manifestation qui se déroule dans le temps – de la même façon que la langue traduit tout en un événement sonore. Moulay 'Ali, un jour, me regarda brusquement, ou plutôt son regard, un regard de l'au-delà, me traversa. Il me dit : « Tout, hormis Dieu, ne fait que passer – je ne dis pas que toutes choses sont périssables parce qu'un jour elles ne seront plus là, je dis qu'elles passent maintenant et constamment, et n'ont jamais fait que passer ! »



Cour et minaret de la mosquée al-Qaraouiyyine.

La tradition islamique prescrit à tout croyant de pousser la réflexion sur le contenu de sa foi jusqu'aux limites de ses facultés spirituelles. Une parole du Prophète contient cette exhortation : « Cherchez le savoir, fût-il en Chine » ; une autre déclare : « Une heure de méditation vaut mieux que deux ans de service religieux. » Il y a cependant une limite supérieure à la pensée : « Méditez sur les attributs et les actes de Dieu, non sur Son essence. »

LA THÉOLOGIE

La théologie musulmane est une science rationnelle ; elle reconnaît que son objet, la Réalité divine, ne peut pas être saisi par la pensée. Il n'y a là aucune contradiction car, dans la mesure où la raison prend conscience de ses propres limites, elle les dépasse ; elle se comporte comme le géomètre qui vise de divers endroits un point inaccessible. Dans cette perspective, on peut, sans être illogique, nier toutes les limites, toutes les caractéristiques et toutes les formes, pour ce qui concerne Dieu, tout en Lui attribuant les aspects parfaits de l'existence : la beauté, la bonté et la puissance. Cela vaut également pour des déclarations en apparence contradictoires, par exemple que l'homme est doué du libre arbitre et qu'il ne peut rien faire que Dieu n'ait prévu et déterminé d'avance. De même, on ne peut pas comprendre, mais on peut admettre que nécessité et liberté se rencontrent en Dieu, de même que passé, présent et avenir coïncident en Lui.

Le sens ultime de l'Unité divine, le *tawhîd*, clé de voûte de tout l'enseignement, ne se laisse pas non plus saisir par la pensée : il s'ouvre sur l'infini. Pourtant, il est possible de comprendre l'unité à tous les degrés de conscience spirituelle ; en principe, tout homme admet que Dieu est Un, et c'est là le fondement de la cohésion inébranlable de la pensée islamique.

LA SCIENCE JURIDIQUE

La science juridique musulmane (*fiqh*) comprend d'une part les prescriptions du service divin – profession de foi, ablutions rituelles, prière, jeûne, dîme, pèlerinage – et de l'autre les institutions sociales, du droit successoral à la réglementation de l'achat et de la vente.

Ses deux piliers sont la tradition et les principes logiques qui permettent d'appliquer à chaque cas particulier les lois prescrites par le Coran.

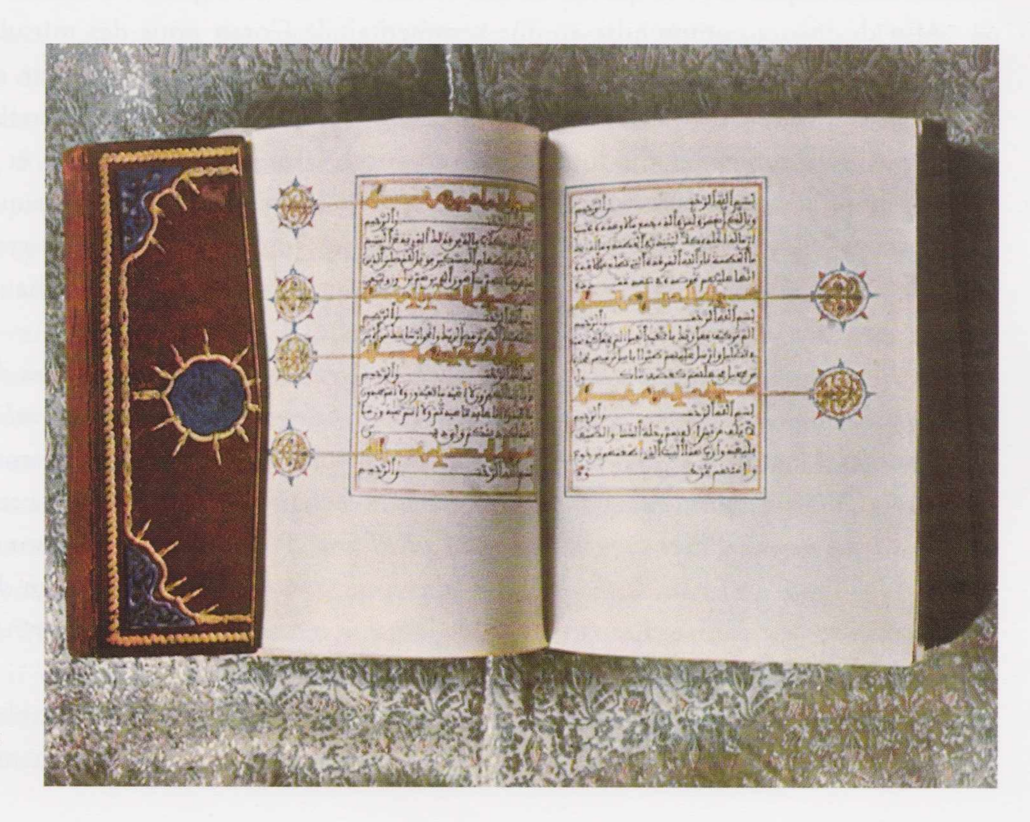
Les indications trop brèves ou trop générales du Coran sont complétées par la transmission (orale à l'origine et plus tard écrite) des paroles du Prophète (*hadîth*), et par la coutume (*sounna*). L'examen de chaque élément transmis et l'évaluation de son authenticité, en fonction de la crédibilité des divers médiateurs, constituent une science aux ramifications étendues, exigeant une mémoire considérable. Il s'agit de connaître non seulement toutes les déclarations attestées du Prophète – il en existe des milliers – mais encore la chaîne des transmetteurs pour chacune d'elles.

L'islam sunnite comprend quatre écoles classiques de droit. Elles se différencient les unes des autres par le fait qu'elles s'appuient plus ou moins sur la tradition, telle qu'elle s'est maintenue à Médine durant les premiers siècles, et par leur recours plus ou moins fréquent au raisonnement analogique, du connu à l'inconnu. Les Maghrébins appartiennent à l'école de Mâlik ben Anâs, un maître plus attaché que d'autres à la tradition de Médine. Il est impossible, aujourd'hui, d'avoir recours à des témoignages que les fondateurs des quatre écoles n'auraient pas connus ; aussi toute innovation ne peut que s'écarter du corps de la tradition ; c'est pourquoi les tenants de la science juridique traditionnelle s'opposent à toute réforme.

L'Européen, pour qui l'image d'un texte sacré est la Bible, ou des écrits orientaux comme la *Bhagavadgîtâ* ou les discours du Bouddha, trouvera le Coran décevant au premier abord. Celui-ci n'est ni un récit, comme l'Évangile, où le divin apparaît sous une forme humaine émouvante, ni un enseignement métaphysique clairement structuré. Sa forme paraît arbitraire. Elle se présente comme une collection de révélations particulières qui répondent aux demandes et aux besoins de la première communauté musulmane. Dans ces textes, comportant des changements abrupts de contenu, se côtoient des questions divines et des questions très humaines. Quant aux récits bibliques repris par le Coran, ils se présentent de façon inattendue, déroutante pour le chrétien ; lapidaires, dépouillés de leur caractère expressif, ils sont insérés brièvement, à titre d'exemple didactique, dans une louange de Dieu aux variations infinies.

C'est en considérant certaines phrases du Coran pour elles-mêmes, en se pénétrant de leur sens à plusieurs niveaux, qu'on mesure la puissance spirituelle de ce livre, devenu nourriture quotidienne pour des milliers d'hommes à l'esprit contemplatif.

La déception et la surprise qu'éprouve le musulman qui lit les Évangiles pour la première fois ne sont pas moindres. J'avais apporté une nouvelle traduction arabe des quatre Évangiles à Moulay 'Ali, qui ne connaissait le christianisme que dans la perspective musulmane, et les paroles du Christ par le biais d'une tradition orale, intégrée tardivement aux écrits arabes. Il fut manifestement déçu de constater que les Évangiles ne revêtaient pas, à l'instar du Coran, la forme d'un discours divin et qu'ils ne consistaient qu'en des récits de la vie du Christ. Dans le Coran, Dieu parle à la première personne ; Il se décrit et décrète ses lois. C'est pourquoi le musulman considère chaque phrase du livre sacré comme une révélation en soi et chaque terme, voire le son des mots, comme un moyen de grâce.



Coran maghrébin du XVIe ou XVIIe siècle.

Moulay 'Ali était choqué, autant par le style désinvolte de la traduction que par le sens qui résidait plus dans l'événement décrit que dans telle ou telle formule littérale. Cherchant des passages décrivant les attributs de Dieu, sa Majesté et sa Toute-Puissance, il n'en trouva que quelques-uns. Je dus lui expliquer que les Évangiles ne pouvaient se comprendre que sur l'arrière-plan de l'Ancien Testament.

Le plus déconcertant, pour lui, fut que Dieu soit appelé « Père » et le Christ, « Fils », car entre le père et le fils, me dit-il, il existait une ressemblance de par leur nature que l'incomparabilité de Dieu excluait. Je fis valoir que l'expression « Fils de Dieu » signifiait que Jésus n'avait pas été engendré par un père humain, ce qu'enseigne aussi le Coran, que son esprit émanait directement de Dieu et qu'il était donc de la même essence que Dieu, ce que laisse entendre aussi le Coran en appelant le Christ « Parole de Dieu et Esprit de Lui ». Moulay 'Ali me répondit que ce sens était acceptable, mais qu'il touchait à des mystères auxquels le langage humain risquait de porter atteinte plus qu'il n'était capable de les exprimer.

De par sa formation, Moulay 'Ali était un savant musulman par trop centré sur l'univocité doctrinale de sa propre tradition pour comprendre à leur juste valeur le langage et les symboles d'une religion qui lui était totalement étrangère. J'appris par la suite qu'il se distinguait en cela d'autres représentants de la « science intérieure ». Le maître soufi Ahmad ben Mustafâ al-Alawî (Ben Alîwa), qui vivait à cette époque à Mostaghanem, suivi par d'innombrables disciples au Maroc, avait dit à un prêtre catholique : « Si vous admettez que des expressions telles que "Dieu le Père" et "Fils de Dieu" sont des symboles qui se prêtent à une interprétation mystique, il n'y a rien qui nous sépare de vous. »

Voyez les lys des champs ; ils ne filent ni ne tissent. Or, je vous dis que Salomon lui-même, dans toute sa gloire, n'a pas été vêtu comme l'un d'eux : une parole du Christ qui trouve sa résonance dans le Coran, selon lequel tout ce qui est au ciel et sur terre est un signe de Dieu.

Afin de mieux comprendre ce que représentait le Coran pour des musulmans de condition modeste, j'allai observer un jour un groupe d'hommes qui, avant le lever du soleil, récitaient en chœur des versets du Coran dans la cour de la Qaraouiyyine. La langue arabe est riche de sons, de la gutturale sourde et du son rauque de gorge, aux sons variés, durs et bourdonnants que produisent le palais et les lèvres ; il semble que le corps entier parle. Lorsque cette richesse de tambours et de cymbales naturels se prête au rythme inimitable du Coran, rythme porté par une mélodie solennelle et triomphante, il résulte de cet ensemble sonore, rehaussé par le sens des paroles, un effet unique qui subjugue l'auditeur arabe.

Lorsque les récitants arrivèrent au passage : *À Dieu est le royaume du ciel et de la terre et le voyage conduit à Dieu. N'as-tu point vu comme Dieu guide les nuages, comme Il les rassemble et les superpose*, un des hommes contempla le ciel matinal vide, comme s'il voyait les nuages s'amasser et, aux paroles suivantes : *Puis tu vois les gouttes tomber de leur sein*, il abaissa son regard vers la terre ; *Il envoie du ciel des montagnes de grêle, avec laquelle Il châtie qui Il veut,* l'homme regarda autour de lui ; *et Il met à l'abri qui Il veut. L'éclat de la foudre qu'Il lance vous aveugle presque,* le visage de l'homme eut l'air ébloui, puis se détendit sur les paroles : *Dieu laisse la nuit et le jour se succéder ; en vérité, il y a là un signe pour ceux qui savent voir.*

Moulay 'Ali était convaincu que peu d'hommes aujourd'hui étaient capables de comprendre la sagesse soufie et qu'il valait mieux se taire que d'en parler. Si on l'interrogeait sur les états intérieurs

auxquels parviennent les soufis, il n'abordait pas le sujet : « Ces fruits poussent d'eux-mêmes sur l'arbre du service divin, disait-il, parlons plutôt des soins et de l'eau à donner à l'arbre et non de ses fruits, avant qu'ils ne soient mûrs. » À un jeune homme qui le priait de lui enseigner la voie de la contemplation, il répondit : « Mon cher, le rapport entre le maître spirituel et le disciple (*murîd*) est quelque chose de si élevé qu'il serait bien audacieux de notre part de vouloir l'établir. Parlons avant tout de ce qui est nécessaire ! » Et il lui donna les conseils appropriés à sa situation. Cette réserve était peut-être une réponse à l'influence wahabite, opposée à la mystique, qui se manifestait alors dans les milieux estudiantins.



LA MYSTIQUE

Un jour il se décida pourtant à donner une série de cours sur le célèbre ouvrage d'al-Ghazzâlî *La vivification des sciences religieuses,* œuvre reconnue par les représentants du savoir « extérieur » pour la légitimité inattaquable de son fondement. Ce texte contient certains chapitres qui jettent un pont vers la mystique. À la fin du premier cours, les étudiants interrogèrent Moulay 'Ali sur la tradition soufie et l'un d'eux lança : « Nous voulons bien croire qu'il y ait eu autrefois des mystiques recevant des inspirations véritables et possédant même des facultés merveilleuses, mais ceux qui se prétendent aujourd'hui des représentants de la tradition soufie ne sont que des charlatans ; à notre époque, il ne peut plus y avoir de soufis ! » Moulay 'Ali, se tournant vers lui, répondit avec une douceur à laquelle personne n'eût osé s'opposer : « Mon fils, comment peux-tu tracer des limites à la Toute-Puissance de Dieu ? »

La mystique musulmane ne fut pas toujours bannie de l'université al-Qaraouiyyine. Encore au début du XXe siècle, on y commentait des écrits soufis. Un des plus remarquables représentants de la mystique au Maghreb, le soufi Abû 'Abdallah Ibn Abbâd al-Rundî, né en 733 de l'hégire (1331/32 de notre ère) à Ronda, en Andalousie, y était prédicateur et officiant. Un contemporain raconte à son sujet : *À Fès je rencontrai le vénérable savant Abû 'Abdallah Mohammed ben Ibrâhîm al-Rundî, dont le père déjà avait été un prédicateur célèbre. Le fils se distinguait par son calme, son ascèse et son sens de la justice. C'est lui qui avait écrit : « L'homme n'acquiert pas de noblesse avant qu'il n'ait mis en balance l'argile de la terre et l'éternité. » Lors de la fête de la naissance du Prophète, je le rencontrai chez le sultan, qui l'avait invité aux concerts spirituels. Il n'aimait manifestement pas cela. Je ne l'ai d'ailleurs rencontré dans aucune autre assemblée ; quiconque voulait lui parler devait aller le trouver seul chez lui. Une fois je lui demandai de prier pour moi ; il rougit et fut très gêné, n'en accédant pas moins à ma demande. Le seul luxe qu'il s'autorisait consistait en des huiles parfumées et de l'encens. Il s'occupait lui-même de son ménage ; il était célibataire et n'avait pas de domestique. Dans sa maison, il portait une tunique rapiécée, mais lorsqu'il sortait, il la recouvrait d'un manteau blanc ou vert. Ses disciples étaient tous des hommes de grande qualité […] Aujourd'hui il est imâm et prédicateur dans la mosquée al-Qaraouiyyine à Fès.*

Salwât al-Anfâs

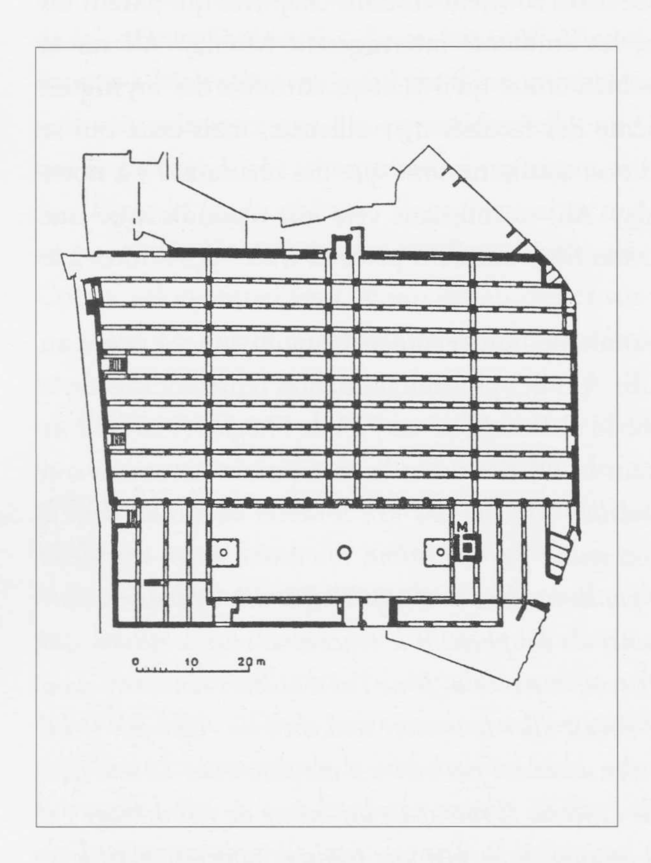
Al-Kattânî écrivit à son sujet : *Il y avait quelque chose dans son être qui gagnait le cœur des enfants, lesquels accouraient vers lui dès qu'ils le voyaient et se pressaient autour de lui pour lui baiser la main. Les rois, eux aussi, recherchaient son amitié […]*

Il avait étudié à Ronda, à Fès et à Tlemcen. À Salé il fut le disciple du maître andalou Ahmad Ibn Âchir. De là il se rendit à Tanger, où il rencontra le soufi Abû Marwân 'Abd al-Mâlik. C'était lui, peut-être, « l'homme illettré » dont Ibn Abbâd a dit qu'il ne savait ouvrir que son œil intérieur.

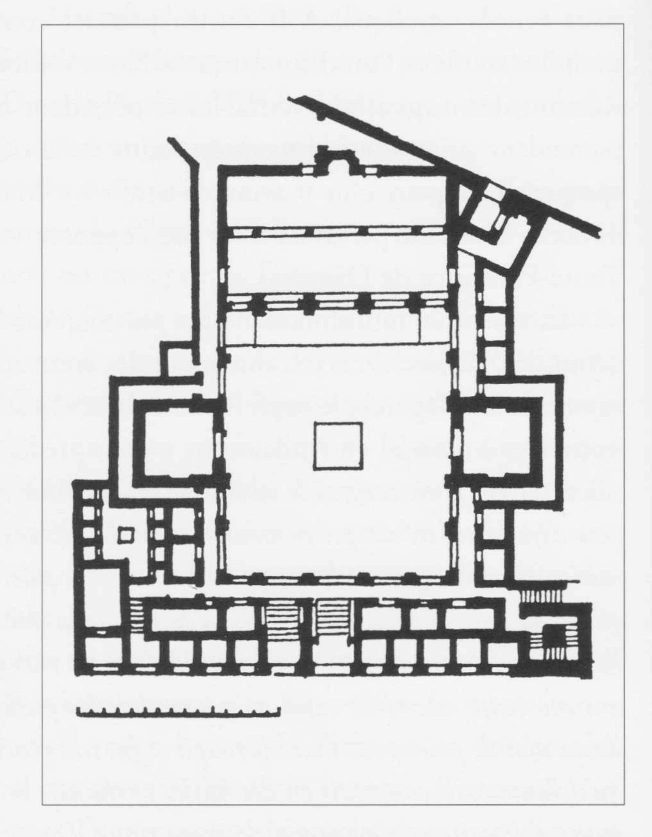
Le cheikh Abû Masûd al-Harrâs raconte : « Je récitais le Coran dans la cour de la mosquée al-Qaraouiyyine au moment où les muezzins appelaient à la prière avant le jour. Et voici que j'aperçois Ibn Abbâd, accroupi, sortir en volant par la porte de sa maison, traverser la cour de la mosquée et disparaître dans la salle qui entoure l'atrium. J'allai voir et le trouvai en prière près du mihrab. »

On raconte qu'à l'approche de la mort il posa sa tête sur les genoux d'un de ses disciples et se mit à réciter le verset coranique du « Trône ». Lorsqu'il arriva aux mots « le Vivant, l'Éternel », il se mit à répéter : « Ô Dieu ! Ô Vivant ! Ô Éternel ! » Alors une des personnes présentes l'appela par son nom et cita la suite du texte coranique ; mais il persista dans son invocation. Peu avant sa mort, on l'entendit prononcer ces vers : « Les amis m'ont laissé seul, mais ils reviendront quand je les quitterai. »

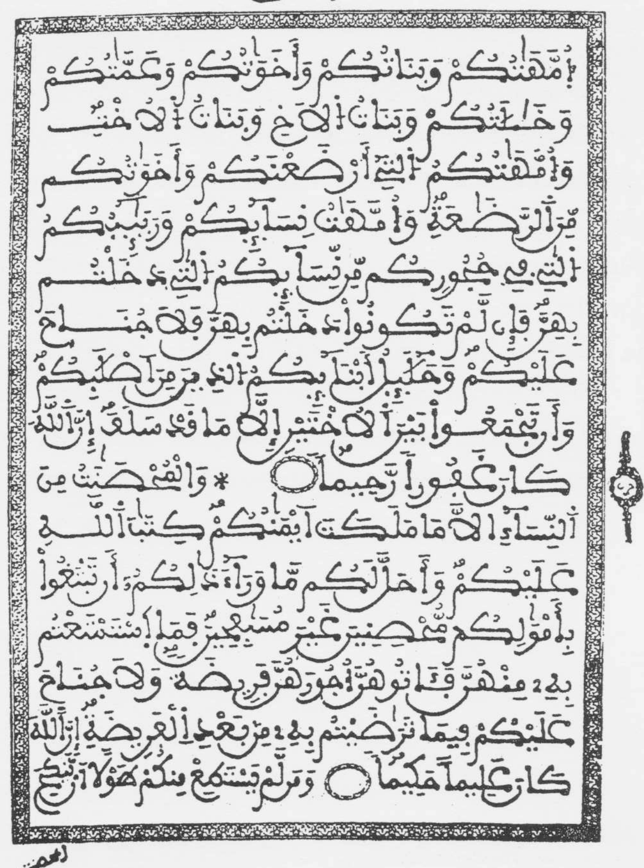
Avant sa mort il légua une somme d'argent qu'il avait enfouie sous le chevet de son lit et il ordonna qu'on l'utilisât pour acheter un terrain dont le revenu servirait à l'entretien de la mosquée al-Qarouiyyine.



Plan de l'université al-Qaraouiyyine. Les deux pavillons à ablutions occupent les petits côtés de la cour. Le minaret se trouve derrière le pavillon de droite. La nef centrale de la salle de prière s'ouvre sur le mihrab, à la droite duquel un passage conduit à la bibliothèque et à la mosquée des morts.



Plan de la médersa Bou Inâniya (1350). Un canal qu'enjambent deux ponceaux sépare la cour centrale de la salle de prière, dont les arcades donnent sur la cour. Sur le mur du fond s'ouvre la niche de prière, orientée vers La Mecque.



الحزب التاسع

امهتكم وبناتكم واخوتكم وعمتكم
وخلتكم وبنات الاخ وبنات الاخت
وامهتكم التي ارضعنكم واخوتكم
من الرضعة وامهت نسايكم وربيبكم
التي في حجوركم من نسايكم التي دخلتم
بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح
عليكم وحليل ابنايكم الذين من اصلبكم
وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف ان الله
كان غفورا رحيما ۝ والمحصنت من
النسا الا ما ملكت ايمنكم كتب الله
عليكم واحل لكم ما ورا ذلكم ان تبتغوا
باموالكم محصنين غير مسفحين فما استمتعتم
به منهن فاتوهن اجورهن فريضة ولا جناح
عليكم فيما ترضيتم به من بعد الفريضة ان الله
كان عليما حكيما ۝ ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح

Page d'un Coran maghrébin moderne, lithographie.

Lorsqu'on compta cette somme – 810 mithqâl d'or [environ 3,8 kg] – on trouva qu'elle correspondait exactement au salaire qu'il avait reçu pendant 25 ans pour sa fonction d'imâm et de prédicateur.

Ibn Abbâd al-Rundî laissa de nombreux ouvrages sur la mystique, dont un commentaire, encore très apprécié de nos jours, sur les célèbres *Paroles de sagesse (Hikam)* du soufi Ibn 'Atâ Allâh d'Alexandrie.

LA CONSTRUCTION DE L'UNIVERSITÉ

Le bâtiment de l'université et mosquée al-Qaraouiyyine est presque aussi vieux que la ville de Fès. Nettement moins grand dans sa forme primitive, il eut pour fondatrice, en 859, une femme pieuse prénommée Fâtima, fille d'un riche commerçant originaire de Kairouan. Une centaine d'années plus tard, le prince berbère Yalâ, de la tribu des Zenata, vassal du calife omeyyade 'Abd al-Rahmân III, l'agrandit et fit placer sur la pointe du minaret l'épée d'Idris II. Le bâtiment n'atteignit ses proportions actuelles que sous les Almoravides, avec ses dix nefs transversales à vingt piliers chacune et ses halles autour de la cour. La grande nef centrale, à l'extrémité de laquelle se trouve le *mihrab*, est recouverte de cinq coupoles visibles seulement de l'intérieur. Treize portails ouvrent sur les ruelles alentour. De chaque côté de la cour intérieure, deux édifices en forme de baldaquins, abritant des fontaines, ont été construits à l'époque des Saadiens, sous l'influence artistique de Grenade.

LE GARDIEN DU TEMPS

À l'une des extrémités de la cour s'élève le minaret, avec à mi-hauteur une pièce réservée au *mawqit*, le « gardien du temps ». C'est à lui qu'il incombe de calculer, d'après le cours des astres, l'heure exacte, à la minute près, à laquelle le muezzin doit proclamer le début de chacune des prières. Les muezzins de toutes les mosquées de Fès se règlent sur la mosquée al-Qaraouiyyine.

J'ai oublié le nom du *mawqit* en fonction à l'époque de mon premier séjour au Maroc, c'est-à-dire entre les deux guerres mondiales. Je n'ai jamais vu d'homme aussi beau. Déjà très âgé, certainement plus qu'octogénaire, sa prestance le rendait hors du commun, ne fût-ce qu'en raison de son visage royal dont les yeux gris clair, très écartés, brillaient comme deux étoiles d'un bonheur intérieur triomphant. Sa barbe blanche retombait sur sa large poitrine. Tel avait dû être l'aspect du patriarche Abraham.

Dans la pièce occupée par le gardien du temps, plusieurs sextants du Moyen Âge, accrochés au mur, voisinaient avec une pendule, cadeau de Louis XIV au Sultan Moulay Ismaïl. Les cercles et les courbes finement ciselés des vieux instruments évoquaient les orbites des astres, tandis que la pendule baroque,



Astrolabe maghrébin.

dans sa pompeuse suffisance, rappelait ce moment de l'histoire où l'on se mit à mesurer le temps, non plus au mouvement du ciel, mais par un processus mécanique. Pour le gardien du temps de la mosquée kairouanaise, le mouvement du ciel demeurait l'étalon. Selon la saison, le mouvement de rotation du ciel est ou plus rapide ou plus lent que la marche d'une horloge ; celle-ci n'est donc pas exactement synchronisée avec cette mesure première et plus vaste du temps – temps qui en soi ne peut être saisi, car le mouvement du ciel ressemble plus à un rythme qu'à un battement mécanique.

Dans sa répétition rythmique, le déroulement des cinq prières reflète, dans le temps, l'intemporel. Il se décale avec la situation géographique, si bien que l'appel du muezzin commence à résonner, au moment où il vient de s'éteindre sur les tours de la ville la plus proche située à l'est. Ainsi la

*Niche de prière (*mihrab*) de la mosquée al-Qaraouiyyine, construite à l'époque almoravide et plusieurs fois rénovée. Les vitraux multicolores sont sertis dans le stuc. Le bas des murs et des piliers est revêtu de nattes de couleur.*



proclamation de l'Unité de Dieu parcourt les pays musulmans, en même temps que progressent comme une vague les prosternations des fidèles tournés, où qu'ils soient, vers La Mecque.

LE MOIS DU JEÛNE

Le gardien du temps doit aussi déterminer avec précision le début de chaque mois, marqué par l'apparition du croissant de la nouvelle lune, surtout le commencement du Ramadan, le mois sacré du jeûne. L'année arabe est une année lunaire et ses douze mois comptent environ dix jours de moins qu'une année solaire ; le mois du jeûne tombe donc successivement sur toutes les saisons. Il est très éprouvant au milieu de l'été, car de la première lueur du jour au coucher du soleil le croyant en bonne santé ne peut ni boire ni manger ; il doit aussi s'abstenir de rapports sexuels.

Le soir où débute le Ramadan, le gardien n'est pas seul à scruter l'horizon ; sur toutes les tours et les toits on attend impatiemment que pointe, après la disparition du soleil, le mince croissant de lune. Ils ne sont d'abord que quelques-uns, puis de plus en plus nombreux à apercevoir la fine corne d'argent à l'horizon où subsiste une lueur pâle ; des cris d'allégresse se mettent à résonner, car c'est en ce mois que le Coran a été révélé au Prophète. La joie descend sur la ville, comme dans les cités chrétiennes, la veille de Noël.

Les dernières nuits du Ramadan, on veille. Car au cours d'une de ces nuits, dont la date exacte n'est connue de personne, les anges descendent du ciel, comme la nuit de la Révélation dont parle le Coran (XCVII) :

En vérité, nous l'avons fait descendre [le Coran] dans la Nuit du Destin. Comment pourrais-tu savoir ce qu'est la Nuit du Destin ? La Nuit du Destin est meilleure que mille mois. Les Anges et l'Esprit descendent en elle avec la permission de leur Seigneur, pour tout ordonner. Elle est Paix, jusqu'au lever de l'aube.

Ces nuits-là les mosquées sont remplies d'adultes et d'enfants. Beaucoup prient ensemble, quelques-uns à voix basse pour eux-mêmes, d'autres récitent le Coran. Toutes les lumières sont allumées sous les arcs de la mosquée al-Qaraouiyyine, et la nef principale est éclairée par le grand lustre de l'époque des Almohades, dont les nombreuses couronnes de lampes à huile superposées rappellent l'image originelle de l'arbre cosmique, orné de soleils et d'étoiles.

Ce même symbole est à la base de l'arbre de Noël. Je ne sais si l'artisan qui a créé ce lustre y a pensé ; mais un autre artisan maghrébin m'a dit que l'univers, avec tous ses degrés d'existence, visibles et invisibles, ressemblait à un arbre dont le tronc est l'Esprit (*al-Rûh*) et la racine l'Être pur.

Il y a fort longtemps, lorsque ce lustre fut allumé pour la première fois pour célébrer le mois sacré du Ramadan, plusieurs érudits de la ville se trouvaient assis au-dessous, la vingt-septième nuit du jeûne. L'un d'eux, Abû'l-Qâsim al-Maziâtî, improvisa ces vers :



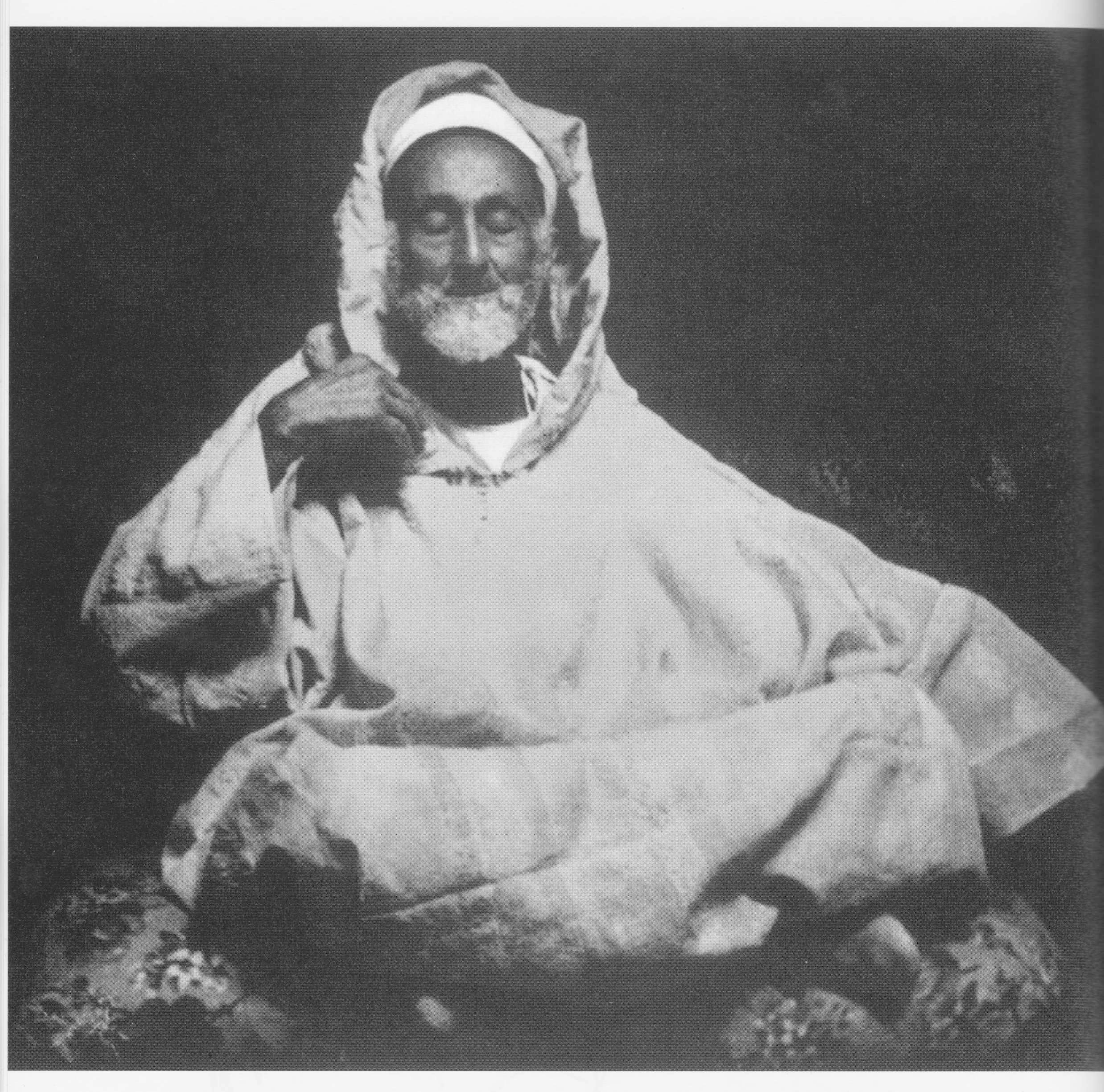
Vois le lustre, comme sa lumière
déchire en étincelles le voile de la nuit !

Son compagnon, Ibn 'Abdûn, lui répondit, en vers également :
Son aspect est semblable à une colline,
où dansent en rond les lumières.

Un troisième, Mâlik ben al-Marhal, poursuivit :
Que le Seigneur des mondes le protège
de la puissance maligne et du mauvais œil !

Sur quoi un quatrième, Mohammed ben Khalaf, ajouta :
Beauté de l'Islam ; c'est ainsi qu'elle resplendit,
comme lancent des éclairs ces coupes dans le soir qui descend.

Et un cinquième, poète anonyme de cette époque, conclut :
Il ressemble à la constellation des Pléiades.
Un souffle incline ses flammes
et les fait tressaillir, comme les cœurs des fidèles,
pleins de vénération au sein de la nuit.



Le cheikh Moulay 'Ali al-Derqâwî.

LA CHAÎNE D'OR

C'est dans le domaine de la mystique islamique, en arabe *al-tasawwuf,* que la culture maghrébine a atteint ses sommets. Cette mystique, dans son double aspect de sagesse et d'amour de Dieu, se manifeste tant sous la forme d'un enseignement médité que dans la poésie et les arts plastiques. Comme son essence s'exprime de la façon la plus immédiate dans des symboles et des paraboles, elle parle non seulement au croyant instruit mais aussi à l'homme du peuple, à l'artisan et au bédouin. Il est fréquent que les gens incultes la reçoivent plus aisément que les savants. LA MYSTIQUE

La mystique islamique, telle qu'elle a subsisté jusqu'à ce jour au Maghreb, est comparable par certains aspects à la mystique chrétienne, et par d'autres à la mystique hindoue ou à celle d'Extrême-Orient ; elle est néanmoins entièrement fondée sur l'islam. Son point de départ est le *tawhîd*, la doctrine de l'Unité divine. Si la loi islamique impose au croyant comme premier devoir de professer l'Unité de Dieu, la mystique exige que cette profession de foi, la *chahâda,* ne soit pas seulement une déclaration du bout des lèvres, ou une acceptation rationnelle, mais – au-delà de toute réflexion et de tout sentiment – un témoignage immédiat par lequel on reconnaisse Dieu.

Or Dieu ne peut être reconnu que lorsque le moi de l'homme – qui instinctivement se considère comme un centre autonome, une « divinité » à côté de Dieu – est anéanti devant l'Infini divin, car : *Il n'y a point de divinité hormis Dieu.* Cela ne signifie pas que l'essence immortelle de l'homme soit réduite à néant ; seul doit être dissous le tissu de passions et de représentations liées au moi, qui maintient la conscience sur le plan des manifestations transitoires. Lorsque ce « voile » de l'égoïsme a été écarté par l'esprit connaissant, les choses se révèlent telles qu'elles sont réellement : Dieu apparaît dans son omniprésence et la créature comme une simple possibilité contenue dans l'Être divin. « Le soufi, dit le maître maghrébin Abû'l-Hassan al-Châdhilî, voit sa propre existence comme les fines poussières qu'un rayon de soleil fait apparaître dans l'air, ni réelle ni irréelle. » *Al-Madanî*

Abû Madyan, saint illustre, évoque la même vision spirituelle dans un poème :

Tout, hormis Dieu, est néant, tout, dans le détail et dans l'ensemble, si tu le reconnais véritablement. *Abû Madyan*
Sache que sans Lui la création tout entière disparaîtrait, toi y compris, et serait réduite à néant.
Ce qui n'est pas enraciné dans Son essence ne peut exister en aucune façon.
Ceux qui reconnaissent Dieu sont effacés. Que pourraient-ils contempler d'autre que Lui, le Sublime, le Magnifique ?
Tout ce qu'ils voient en dehors de Lui est véritablement voué à l'extinction, dans le passé, dans l'avenir et dans l'instant même.

J'interrogeai Moulay 'Ali al-Darqâwî sur l'état du mystique qui avait réalisé cette vision. « Une découverte de l'Unité divine omniprésente, répondit-il, mais le serviteur (la créature) reste toujours serviteur, aucune rêverie n'y changera rien. »

D'après l'enseignement soufi, c'est le cœur et non le cerveau qui perçoit la présence divine. À l'instar des Pères de l'Église, le cœur n'est pas le siège du sentiment, mais celui de l'esprit (*al-rûh*) capable de connaissance immédiate, parce qu'il n'est pas lié à des formes de pensée.

La conscience de l'homme ordinaire est détournée du centre de son être, enraciné dans l'éternel ; elle est prisonnière d'une sorte de rêve ou d'un état d'oubli (*ghafla*). C'est pourquoi l'homme doit être « rappelé » à sa vraie nature ; tel est le sens du *dhikr*, que les soufis pratiquent de diverses manières et qui signifie « souvenir », « remémoration », « mention » ou « invocation ». Le *dhikr* est apparenté à la « prière du cœur » des Hésychastes chrétiens.

Comme la voie mystique doit conduire l'homme au-delà de son propre moi, elle ne peut être parcourue sans une grâce spéciale (*tawfiq*), et presque jamais sans l'aide d'un maître (*cheikh* ou *murchid*) connaissant le chemin, ni sans l'influence spirituelle ou la bénédiction que le maître transmet.

LA TRADITION

La mystique islamique repose sur une tradition continue qui, d'un maître à l'autre, remonte jusqu'à son origine, et chemine parallèlement à la tradition régulière, destinée à la communauté. À sa source se situent les enseignements du Prophète réservés à certains de ses compagnons, car la voie mystique suppose des dons exceptionnels, et une vocation qui n'est pas donnée à chacun.

On représente souvent cette tradition comme un arbre enraciné dans la révélation, dont les rameaux, les feuilles et les fleurs correspondent aux diverses méthodes, ou « voies » (*turuq*), fondées par les grands maîtres. Les branches de l'arbre figurent les lignées initiatiques, de façon historique ou symbolique. Sur sa racine on lit le nom d'Allâh ; au-dessus, sur le tronc, on trouve le nom de l'archange Gabriel (Djibrîl) qui, selon la croyance musulmane, est l'instrument divin de la Révélation, et plus haut le nom de Mohammed. Le tronc se divise ensuite en deux branches principales qui portent les noms du premier et du quatrième calife, Abû Bekr et Ali, considérés comme les deux premiers maîtres et les transmetteurs de la tradition soufie. De ces deux branches partent de nombreux rameaux où sont inscrits les noms des premiers soufis, parmi lesquels Hassan al-Basrî, Habîb al-Adjamî et Sârî al-Saqatî, suivis des noms des plus grands maîtres des premiers siècles, tels que al-Djunayd, le grand enseignant de la métaphysique soufie, Dhû Nûn al-Misrî, l'amoureux, et Abû Yazîd al-Bistâmî, noyé dans la contemplation de Dieu.

Ces maîtres vécurent tous dans l'Orient musulman, mais la mystique soufie, en tant qu'« expansion intérieure » de l'islam, fut présente partout où celui-ci régnait. À partir du IVe siècle de l'hégire (au IXe siècle de notre ère), on assiste à une nouvelle éclosion de cette mystique en Extrême-Occident, d'abord en Espagne, puis au Maghreb, où le nom d'Abû Madyan est à l'origine de tout un éventail de branches et de feuilles nouvelles. Presque à la même hauteur que d'autres noms célèbres, il est mentionné dans la couronne de l'arbre d'où partent ensuite presque toutes les ramifications. Au XIIe siècle de notre ère apparurent, au Proche-Orient, 'Abd al-Qâdir al-Djîlânî (dont l'influence rayonna sur le monde musulman tout entier), en Inde du Nord, Mu'în al-Dîn Chichtî puis, un peu plus tard en Asie mineure, Djalâl al-Dîn Rûmî. Par la suite, la tradition soufie se constitua en ordres proprement dits, nommés d'après leurs fondateurs.

ABÛ MADYAN

Abû Madyan Chuayb naquit en 1126 à Séville, de parents arabes. Devenu orphelin de bonne heure, il était destiné au métier de tisserand, mais s'enfuit de la maison de ses frères pour satisfaire sa

soif de connaissance. Après une longue errance, il arriva à Fès où il suivit l'enseignement de plusieurs maîtres du savoir « extérieur » et « intérieur », tout en assurant sa subsistance par le tissage.

À cette époque, les ouvrages d'al-Ghazzâlî parvinrent à Fès. Le savant Abû'l-Hassan ben Harzihim (ou Harazem, comme il est appelé aujourd'hui dans le peuple) les condamna publiquement. Durant la nuit qui suivit cette condamnation, il rêva que l'auteur l'accusait de calomnie devant un tribunal composé du Prophète lui-même et des quatre premiers califes, et qu'il était condamné au fouet. Au réveil, il découvrit son corps marqué de coups. Il rétracta son jugement et se plongea dans l'étude des écrits réprouvés. C'est de lui qu'Abû Madyan apprit à connaître non seulement *La vivification des sciences religieuses* d'al-Ghazzâlî, mais encore les œuvres d'al-Muhâsibî et d'autres maîtres soufis.

Les premiers pas d'Abû Madyan sur le chemin de la réalisation spirituelle sont empreints du sceau de la vocation, inimitable comme la beauté de la nature.

Il raconte lui-même : *Au commencement de mon chemin, alors que je fréquentais les cours de plusieurs maîtres, j'avais l'habitude, chaque fois que j'entendais l'explication d'un verset coranique ou d'une parole du Prophète, de me concentrer intensément sur ce que j'en avais retenu. Je m'enfuyais alors en un lieu inhabité (sur le mont Zalagh) en dehors de Fès et m'adonnais aux exercices que Dieu m'inspirait au cours de ma méditation. Je me trouvais ainsi dans la solitude lorsqu'une gazelle vint à moi et se lia d'amitié avec moi. De même, lorsqu'en passant par un village des alentours de Fès je rencontrais des chiens, ils m'entouraient en agitant la queue en signe d'affection. Un jour, je rencontrai à Fès un homme que j'avais connu en Andalousie et qui me salua. Je me dis alors que je lui devais l'hospitalité et j'allai chercher un morceau d'étoffe dans lequel j'avais enveloppé huit dirhams. Mais lorsque je cherchai l'homme pour lui remettre l'argent, je ne le trouvai plus et j'emportai donc mon paquet vers le lieu solitaire où j'avais l'habitude de me retirer. Alors que je passais près du village, les chiens se mirent à reculer devant moi et m'empêchèrent de poursuivre mon chemin, jusqu'à ce que quelqu'un vînt pour me protéger ; lorsque j'arrivai à mon abri dans la montagne, la gazelle vint d'abord à moi comme d'habitude, mais à peine m'avait-elle flairé qu'elle prit la fuite, paraissant ne plus me connaître. Je me dis que c'était à cause de l'argent que je portais sur moi, et je le jetai au loin ; aussitôt la gazelle s'apaisa et se comporta à nouveau comme par le passé. Rentré à Fès, je pris l'argent et le donnai à l'Andalou dès que je le trouvai. Alors que je repassais près du village qui se trouvait sur le chemin de ma retraite, voici que les chiens s'approchèrent de moi et me saluèrent à leur manière, puis vint la gazelle, qui me flaira de la tête aux pieds et se pressa contre moi ; je vécus ainsi un certain temps.* *Hamidû*

Plus tard, j'entendis parler du maître Abû Ya'za – un Berbère illettré vivant dans le Moyen Atlas – et de ses miracles. Mon cœur s'emplit d'amour pour lui et je me joignis à un groupe de « pauvres » (fuqarâ) qui allaient lui rendre visite. Quand nous arrivâmes chez lui, il salua tout le monde sauf moi, et lorsqu'on apporta le repas, il m'en exclut. Je restai ainsi pendant trois jours, torturé par la faim et harcelé de doutes. Alors je me dis : quand le maître se lèvera, j'irai frotter mon visage à la place où il s'était assis. Dès qu'il se fut levé je frottai le sol avec mon visage. Lorsque je me redressai, j'étais aveugle. Je restai là, pleurant toute la nuit. À l'aube, le maître m'appela et vint vers moi. « Ô mon maître, lui dis-je, je suis devenu aveugle ; je ne vois plus rien ! » Alors, il passa sa main sur mes yeux, et aussitôt je recouvrai la vue. Puis il passa la main sur ma poitrine, et tous les doutes m'abandonnèrent ; en même temps disparut la douleur de la faim et dans l'instant je vis nombre de merveilles que sa bénédiction opérait en moi.

Par la suite, je lui demandai la permission de le quitter pour faire le pèlerinage prescrit. Il m'y autorisa et me dit : « Sur ton chemin tu rencontreras un lion. Ne t'en soucie pas ; mais si la peur t'assaille, dis-lui : par la sainteté des hommes de la lumière, veuille t'éloigner de moi ! » Et il en fut ainsi.

Revenu d'Orient, Abû Madyan s'installa à Bidjâya (Bougie), attirant bientôt une foule de disciples. Il était l'exemple vivant de la pauvreté spirituelle (*al-faqr*), dont le sens dérive du verset coranique : *Ô hommes, vous êtes les pauvres (fuqarâ) en regard de Dieu, mais Lui est le riche, le glorieux.* Le terme *faqîr,* au pluriel *fuqarâ,* qui correspond au persan « derviche », servit ainsi à désigner les hommes qui se trouvaient sur la voie soufie.

Abû Madyan

Voici une citation qui caractérise l'attitude spirituelle d'Abû Madyan : *Fie-toi à Dieu, jusqu'à ce que son souvenir (dhikr) t'ait entièrement submergé ; car les créatures ne te servent à rien [...] Toute vérité [spirituelle] (haqîqa) qui n'éteint pas les traces de la créature n'est pas une vérité [réelle][...] La pauvreté [spirituelle] est un signe de l'Unité divine (tawhîd) et une preuve du détachement (tafrîd) de la pluralité. Le sens de la pauvreté réside en ce que tu ne perçois rien d'autre que Lui.*

Abû Madyan était déjà âgé lorsque le calife almohade Yaqûb al-Mansûr, craignant l'influence croissante du saint ou voulant se servir de lui, le pria de venir à sa cour à Marrakech. Abû Madyan se mit en route, mais mourut non loin de Tlemcen, près du petit village d''Ubbâd, en l'an 1198 de notre ère. Sa tombe, au-dessus de laquelle on construisit une mosquée, devint un lieu de pèlerinage célèbre. Les sultans mérinides de Fès la rehaussèrent de bâtiments somptueux.

Deux disciples indirects d'Abû Madyan exercèrent une influence durable sur le monde spirituel musulman. L'un d'eux est l'Arabe Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabî, né en 1165 à Murcie, qui partit pour l'Orient en passant par Fès, Bougie et Tunis, et fut appelé « le plus grand maître » (al-Cheikh al-Akbar) en raison de ses écrits métaphysiques d'une profondeur inégalable. Le second est Abû'l-Hassan al-Châdhilî, fondateur de l'ordre qui porte son nom.

IBN 'ARABÎ

Risâlat al-Quds

Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabî grandit à Séville, à l'époque où Abû Madyan, déjà âgé, vivait encore à Bougie : *Notre maître et imâm Abû Yaqûb ibn Yakhlaf al-Qûmî al-Abbâsî – que Dieu soit satisfait de lui ! – était un des compagnons d'Abû Madyan [...] Il vécut longtemps en Égypte et prit femme à Alexandrie [...] On lui offrit le gouvernement de Fès, mais il le refusa. Il possédait une connaissance si certaine de la voie spirituelle qu'Abû Madyan, qui instaura et répandit cette voie au Maghreb, dit de lui : « Abû Yaqûb est comme un havre sûr pour un navire ». Il était généreux, pratiquait beaucoup l'invocation (dhikr) et faisait l'aumône en secret. Il était bon avec les pauvres et humiliait volontiers les riches. Il s'occupait personnellement des besoins des pauvres.*

Je me soumis à ses ordres et il m'éduqua – et quel éducateur il fut ! [...] Il possédait une volonté spirituelle puissante et suivait généralement l'exemple de ceux qui s'attirent intentionnellement la réprobation des gens. Il avait presque toujours une expression sévère et concentrée, mais lorsqu'il voyait un pauvre, son visage rayonnait [...] Une fois, je le vis s'occuper d'un pauvre avec tant de ferveur qu'il le prit sur ses genoux [...]

Chaque fois que j'étais assis devant lui ou devant un autre maître spirituel, je tremblais comme une feuille au vent ; ma voix s'éteignait et mes membres se raidissaient visiblement. Lorsque le maître voulait me rendre confiance ou m'égayer, ma timidité et ma crainte révérencielle ne faisaient qu'augmenter.

Il m'aimait sans me le montrer, accordant la préférence à d'autres et me tenant à distance, approuvant ce que d'autres disaient dans les assemblées et les réunions et me critiquant, de sorte que mes compagnons, ceux qui étudiaient avec moi sous son autorité, me jugeaient peu doué. Cependant, ainsi que mon maître me le dit lui-même plus tard, j'étais le seul de tout le groupe à être parvenu au but.

*Voici une des expériences que j'ai vécues avec lui. Il faut que je dise au préalable qu'à cette époque je ne connaissais pas encore l'*Épître *de Quchayrî [un traité fondamental de la mystique musulmane] ; j'ignorais même que quelqu'un eût écrit quelque chose sur cette voie spirituelle et ne savais pas même ce que signifiait le terme tasawwuf [soufisme].*

*Un jour, donc, mon maître partit à cheval après nous avoir ordonné, à moi et à un de mes compagnons, de monter sur le Muntabâr, une haute montagne à environ une heure de cheval de Séville. Aussitôt que la porte de la ville fut ouverte, nous sortîmes. Mon compagnon tenait à la main l'*Épître *de Quchayrî, alors que je ne savais ni qui était Quchayrî ni ce que contenait son* Épître*. Nous gravîmes la montagne et y trouvâmes notre maître, qui nous avait précédés avec son serviteur. Il arrêta son cheval et nous entrâmes dans la mosquée située au sommet de la montagne pour y prier. Après la prière, nous nous assîmes, le dos tourné vers le mur de la qiblah. Le maître me remit l'*Épître *et me dit : « Lis à haute voix ! » Mais j'étais incapable de prononcer deux mots de suite et tellement impressionné que le livre me tomba des mains. Il ordonna alors à mon compagnon de lire. Celui-ci prit le livre et lut, et le maître commenta sans interruption jusqu'à l'heure de la prière de l'après-midi. Puis il dit : « Descendons à la ville ! » Il monta à cheval et je posai ma main sur l'étrier. Alors il se mit à me décrire les vertus et les actes miraculeux du maître Abû Madyan. J'étais tout oreilles, absent à moi-même, les yeux sans cesse fixés sur son visage. Il me regarda, sourit et éperonna son cheval. Je réussis à le suivre. Finalement, le maître s'arrêta et me dit : « Regarde ce que tu as laissé derrière toi ! » Je me retournai et vis que le chemin que j'avais parcouru était plein de ronces qui atteignaient le bord de mon manteau et d'autres qui couvraient le sol. Il me dit : « Regarde tes pieds! » Je les regardai et n'y vis aucune trace d'épines. « Regarde ton vêtement ! » ; là non plus, les ronces n'avaient pas laissé de traces. Alors le maître me dit : « Cela vient de la bénédiction de notre entretien sur Abû Madyan – que Dieu soit satisfait de lui ! Reste dans le chemin, mon fils ! » Sur ces paroles, il pressa son cheval et me laissa en arrière.*

AL-CHÂDHILÎ

Au début du XIII[e] siècle, environ vingt ans après que Muhyi-d-Dîn ibn 'Arabî eut quitté Fès pour l'Orient, le Marocain Abû'l-Hassan 'Ali ibn 'Abdallah, de la lignée fatimide-hassanide, qui plus tard devint célèbre sous le nom d'Abû'l-Hassan al-Châdhilî, partit lui aussi pour l'Orient à la recherche du pôle spirituel de son époque. À Bagdad, un soufi lui apprit que ce pôle se trouvait dans sa propre patrie, sur le mont al-Alam, dans la chaîne du Rif. Il revint sur ses pas et trouva, au lieu indiqué, un disciple d'Abû Madyan, le maître 'Abd al-Salâm ibn Machîch. *Lorsque je m'approchai de son ermitage, qui consistait en une caverne située au sommet d'une montagne, je m'arrêtai près d'une source qui jaillissait un peu plus bas et me lavai avec l'intention de me dépouiller de tout mon savoir et de toutes mes actions antérieures ; c'est ainsi que je montai vers la caverne, comme un pauvre démuni de tout. Et voici qu'il vint à ma rencontre et, m'apercevant, me dit : « Sois le bienvenu, 'Alî, fils d''Abd Allâh, fils d'Abd al-Djabbâr [...] » et il nomma tous mes ancêtres jusqu'au Prophète, que Dieu le bénisse et le salue ! Puis il dit : « Ô 'Alî, tu viens vers moi comme un pauvre en savoir et en action pour emporter de chez moi*

IBN MACHÎCH
al-Madanî

la richesse de ce monde-ci et de l'autre. » Je fus frappé de crainte révérencielle. Je demeurai chez lui un certain nombre de jours jusqu'au moment où Dieu ouvrit mon œil intérieur et me fit contempler des merveilles qui dépassent toute chose ordinaire ; je goûtai des grâces ineffables [...] Un jour que j'étais assis auprès de mon maître, je me dis intérieurement : « Qui sait, peut-être mon maître connaît-il le Nom suprême – secret – de Dieu ? » Alors le fils du maître, un garçonnet qui se tenait dans la profondeur de la caverne, dit : « Ô Abû'l-Hassan, il n'importe pas de connaître le Nom suprême de Dieu ; ce qui importe, c'est d'être soi-même le Nom suprême. » Sur quoi le cheikh remarqua : « Mon jeune enfant t'a deviné et reconnu ! »

'Abd al-Salâm ibn Machîch fut assassiné vers 1228. Sa tombe sur le mont al-Alam est un but de pèlerinage encore aujourd'hui.

Un seul de ses textes nous est parvenu : une paraphrase métaphysique de la prière commune par laquelle le croyant demande à Dieu de bénir le Prophète grâce à qui il a reçu l'islam. Dans le Prophète historique Mohammed, Ibn Machîch voit l'image de l'Esprit unique qui réalise toute révélation, le Médiateur éternel entre la Divinité inconcevable et le monde. Il est le Logos, la première manifestation de Dieu ; tout à la fois *son symbole qui embrasse tout, et son voile suprême,* car si l'Absolu se révèle de façon relative et multiple, il se voile aussi. Le Médiateur éternel est appelé « l'esprit de Mohammed » (*al-rûh al-Mohammadî*), non parce qu'il serait incarné dans le seul Mohammed – tous les « envoyés de Dieu » et prophètes le manifestent – mais parce que, dans la perspective musulmane, il en est l'image la plus immédiate. La Vérité divine, disent les soufis, est illimitée et inépuisable, et toute forme de religion dont elle se revêt pour le salut des hommes n'est jamais qu'une possibilité parmi d'autres.

al-Madanî

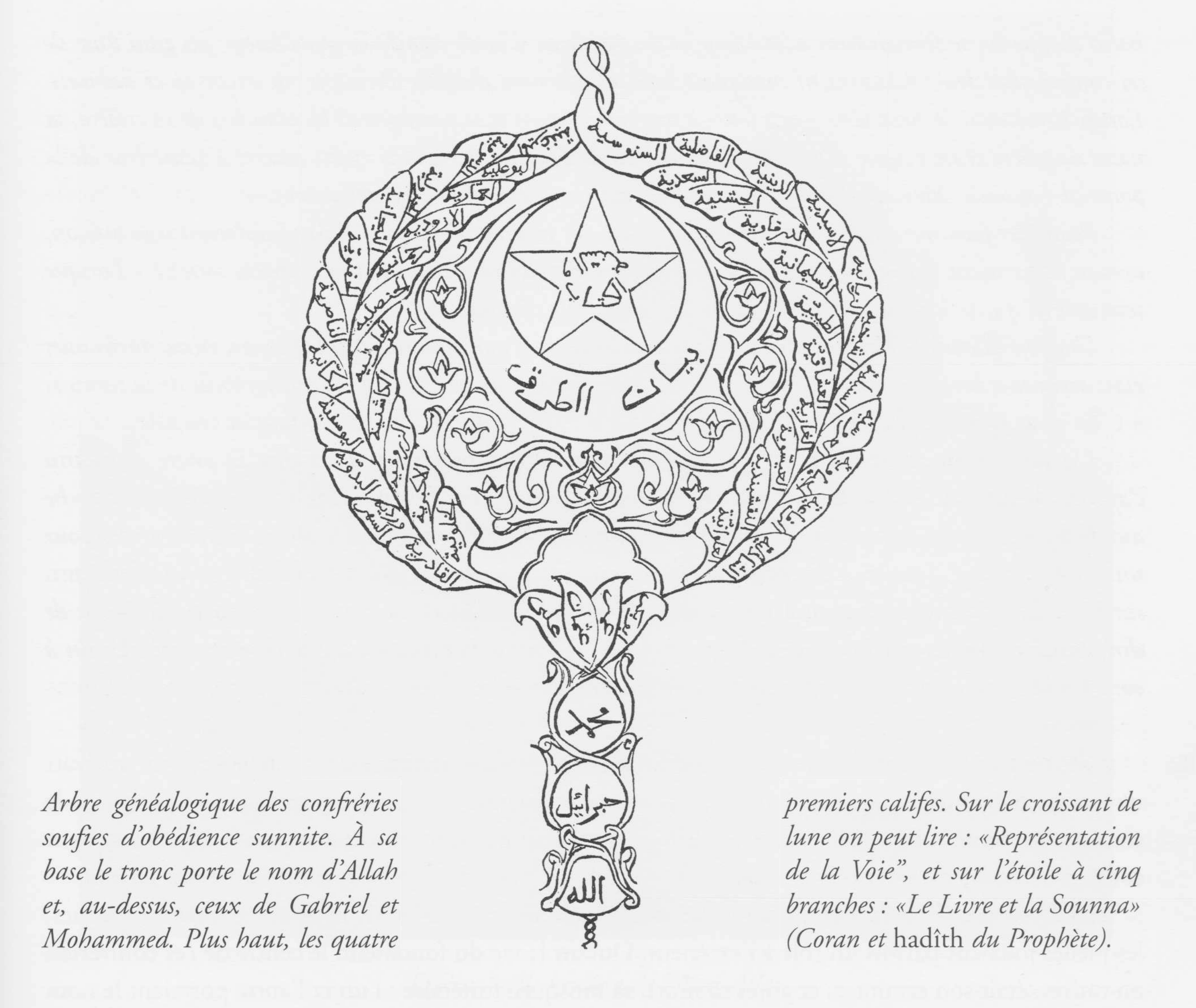
La mystique soufie se fonde principalement sur la connaissance. « Connais, et sois ensuite ce que tu veux », enseignait notamment Abû'l-Hassan al-Châdhilî, impliquant que l'homme qui a reconnu ce qu'il est devant Dieu ne peut qu'agir de façon juste.

Il apprenait à ses élèves à considérer le monde avec l'œil de l'éternité : « Attribue à Dieu les actes des créatures ; cela ne te nuira pas ; par contre, il est nuisible pour toi de considérer les créatures elles-mêmes comme les auteurs de leurs actes. »

L'attitude spirituelle correspondant à ce mode de vision est le *vacare Deo*, l'abandon à Dieu sans intention : « Le serviteur ne parvient pas à Dieu tant qu'il nourrit encore une convoitise ou une intention quelconque. – Si tu veux plaire à Dieu, défais-toi de toi-même et de ton entourage et de ton pouvoir sur lui. » Mais cet abandon n'a rien d'une acceptation passive : « L'instant est une épée : si tu ne t'en sers pas pour trancher, c'est lui qui te détruit. »

Abû'l-Hassan al-Châdhilî donna à la « pauvreté » spirituelle une méthode permettant de la pratiquer dans le monde. Parmi les disciples qui vinrent à lui sa vie durant, au fil de ses pérégrinations de l'Extrême-Occident à l'Orient du monde musulman, il y eut des pauvres et des riches, des savants et des illettrés, des ministres et des journaliers.

Son premier successeur fut Abû'l-Abbâs al-Mursî, qui vécut en Égypte, où il mourut en 1287. Un de ses élèves fut le célèbre Ahmad Ibn 'Atâ'Allâh d'Alexandrie, dont l'ouvrage, *Paroles de Sagesse (Hikam),* devint le bréviaire de ceux qui s'engageaient sur la voie soufie, en Occident musulman comme dans l'Orient le plus lointain, jusqu'à Java et Sumatra. Il mourut en 1309.



Arbre généalogique des confréries soufies d'obédience sunnite. À sa base le tronc porte le nom d'Allah et, au-dessus, ceux de Gabriel et Mohammed. Plus haut, les quatre premiers califes. Sur le croissant de lune on peut lire : «Représentation de la Voie", et sur l'étoile à cinq branches : «Le Livre et la Sounna» (Coran et hadîth *du Prophète).*

Parallèlement aux maîtres châdhilites, comme Ahmad Zarrûq al-Barnusî (né en 1441 à Fès et mort en 1493 à Tripoli), qui exposèrent l'enseignement soufi dans des formes logiques et précises, certaines personnalités brisèrent tout cadre rationnel, comme si elles incarnaient le contenu secret de la doctrine, lequel est déroutant pour l'entendement commun. C'est à cette catégorie qu'appartenait le maître Ali al-Sanhâdjî, qui vécut à Fès durant la première moitié du XVI[e] siècle.

ALI AL-SANHÂDJÎ
Salwât al-Anfâs

Le cheikh 'Alî al-Sanhâdjî était connu comme « le vagabond », terme qu'il faut entendre dans un sens à la fois physique et spirituel. Pour les gens de Fès, sa sainteté est aussi évidente que l'étoile du matin. C'était un fou de Dieu, comme il s'en trouve chez les malâmatiya [ceux qui s'attirent intentionnellement la réprobation des gens], continuellement soumis à l'attraction divine. Il n'avait ni famille ni demeure. Ayant le don de dévoiler ce qui était caché, il perçait à jour nombre de ceux qu'il rencontrait. Il ne se souciait ni des louanges ni du blâme. C'est ainsi qu'il entrait parfois dans les maisons des Mérinides, où les femmes et les enfants l'entouraient et lui baisaient les mains et les pieds, sans que lui-même prêtât attention à personne. On lui faisait cadeau de vêtements et de bijoux précieux, et le sultan lui-même l'habillait de vêtements d'apparat. Mais lui, à peine sorti, distribuait aux pauvres tout ce qu'il avait reçu, puis, dans son

habit d'apparat, se frottait contre les échoppes des vendeurs d'huile jusqu'à ce que l'habit soit gras. Lors de ses continuelles déambulations, il invoquait sans cesse le nom d'Allâh. Personne ne savait où il habitait. Lorsqu'il mourut, les gens vinrent en foule à son enterrement et se partagèrent les planches de sa civière, sa natte de prière et ses vêtements. Il mourut vers 950 de l'hégire [1542/43] et fut enterré à l'extérieur de la porte al-Foutouh. Même le sultan et les savants étaient présents à son enterrement.

Parmi les faits miraculeux rapportés à son sujet, on raconte qu'un jour il s'arrêta devant une maison, soutint de sa main le linteau de la porte et cria : « Oh! habitants de la maison, sortez, sortez ! » Lorsque tous eurent quitté la maison, il retira sa main et le mur s'écroula.

Une fois, il entra à l'improviste dans la cour intérieure d'une maison, où une femme, entièrement nue, était occupée à laver ses vêtements. Étendant les bras, il saisit au vol un enfant qui tombait de la terrasse. « C'est pour cela que je suis entré », dit-il à la femme effrayée ; il lui remit l'enfant et s'en alla.

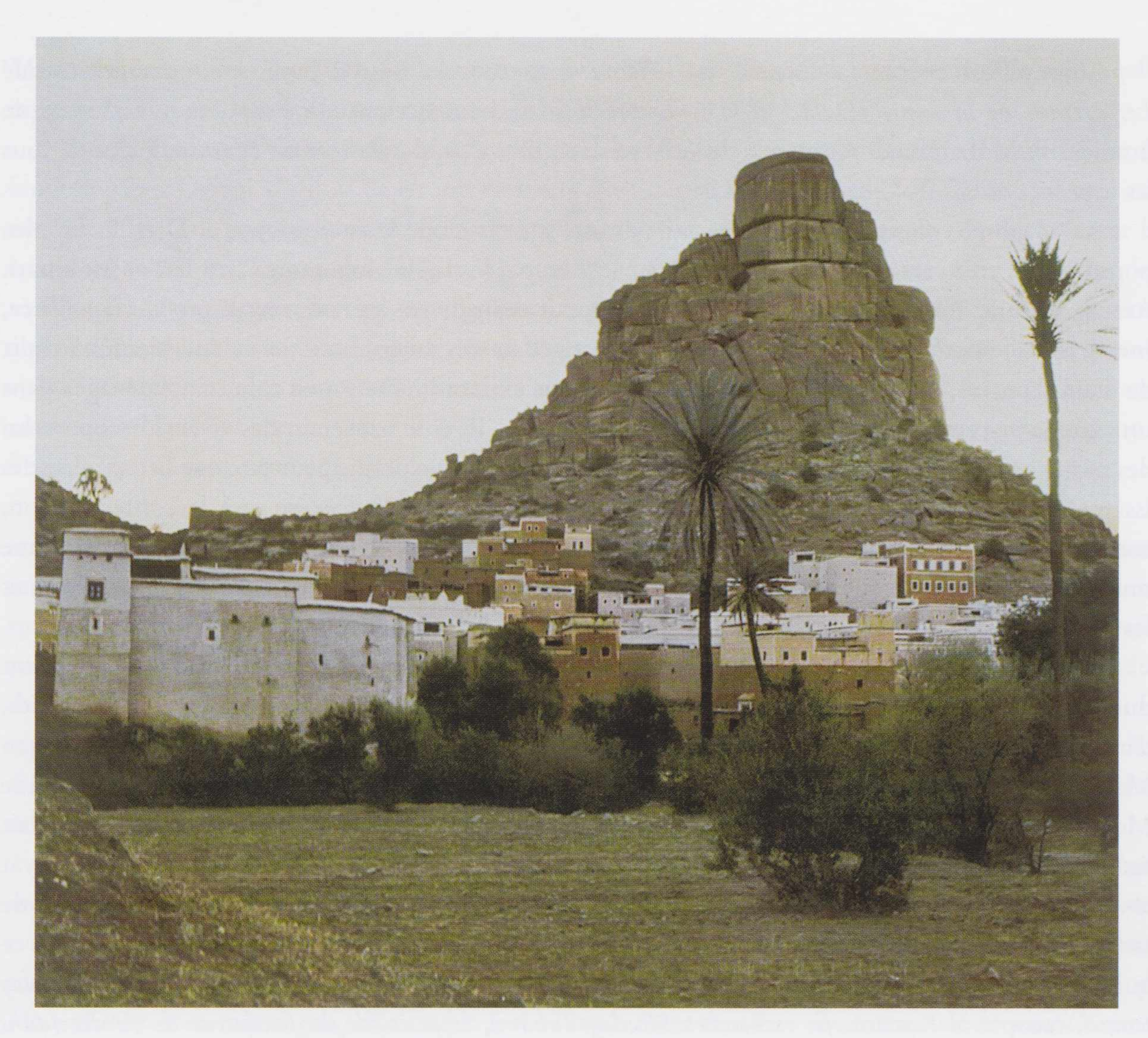
Un commerçant de Fès qui se rendait à la mosquée al-Qarouiyyine pour dire sa prière du matin l'aperçut assis sur le seuil de la mosquée en train de manger des concombres. C'était jeudi, jour du marché aux bestiaux, et le commerçant réfléchissait, pendant qu'il récitait sa prière, à ce qu'il voulait dépenser pour un âne qu'il avait l'intention d'acheter. Lorsqu'il sortit de la mosquée, 'Ali al-Sanhâdjî était toujours assis sur le seuil, en train de manger des concombres. L'homme se dit alors : « En voilà un qui ferait mieux de dire sa prière, plutôt que de manger des concombres ! » Répondant aussitôt à cette pensée, le cheikh dit à voix haute : « Mieux vaut le repas de concombres que la prière de l'âne ! »

LES VOIES

Tout grand maître qui a donné à la méthode soufie traditionnelle une forme déterminée a ouvert une voie (*tarîqa*) pour une certaine catégorie d'êtres humains. Selon un dicton soufi, il y a autant de chemins menant à Dieu qu'il y a d'âmes. Selon leurs prédispositions spirituelles, des voies diverses leur correspondent.

Avec le temps, ceux qui avaient choisi un chemin particulier se regroupèrent en confréries, lesquelles jouaient parfois un rôle à l'extérieur. Durant la vie du fondateur, le centre de ces confréries, ou ordres, était son ermitage, et après sa mort, sa mosquée funéraire ; l'un et l'autre portaient le nom de *zâwiyya,* ce qui, littéralement, signifie recoin et se rapproche du sens ancien de cellule. À la mosquée funéraire se rattachaient souvent une auberge pour les pèlerins, une école coranique et parfois un hôpital, et elle devenait le siège des successeurs du fondateur. Centre de la vie spirituelle, elle jouait un rôle analogue, pour la population berbère environnante, à celui des monastères pour les tribus germaniques ou celtiques, dans l'Europe du Moyen Âge naissant.

Le fondateur d'un ordre désignait rarement son successeur. Ce dernier se détachait lui-même de la foule des disciples survivants par ses dons spirituels. Toutefois, il existait au Maghreb une tendance à confier la succession d'un maître remarquable à l'un de ses descendants, car les fondateurs de confréries de l'Occident musulman étaient souvent des *chorfa,* c'est-à-dire des descendants du Prophète. Chez les Berbères, où ceux-ci furent des porteurs fidèles de la tradition islamique, le fondateur d'un ordre chérifien devait apparaître comme l'actualisation soudaine de la bénédiction qui repose sur toute la descendance du Prophète, et la confirmation de l'authenticité de leur origine. L'héritage psychique et l'éducation étaient des éléments favorisant la succession spirituelle, encore qu'ils ne fussent pas toujours suffisants. Il arrivait souvent que la famille du fondateur de l'ordre ne conservât qu'une autorité



Tafraut, ville berbère de l'Anti-Atlas.

formelle et l'administration de la mosquée funéraire, tandis que, parallèlement, certains maîtres sortis de l'ordre en assumaient le véritable enseignement et la direction spirituelle.

AL-DJAZÛLÎ

Les ordres soufis se répandirent largement dans le peuple, en ayant parfois la haute main sur des tribus entières. Chaque ordre comprenait différents cercles qui participaient plus ou moins activement à la vie spirituelle. Ceux-ci se développèrent d'autant plus que l'appartenance à l'ordre n'excluait ni le mariage ni l'activité professionnelle, et la plupart des membres de l'ordre, qu'il s'agisse d'hommes ou de femmes, étaient mariés. Dans l'entourage immédiat du maître, il y avait toujours quelques « pauvres » ayant renoncé au monde qui trouvaient dans la *zâwiyya* le pain et le toit.

À la fin du XV[e] siècle, Mohammed Abû 'Abdallah al-Djazûlî, originaire de l'extrême sud du Maroc, fonda un ordre châdhilite qui joua un rôle important lors de la défense du Sous contre les Portugais, raison pour laquelle les Saadiens emportèrent le corps du fondateur pour l'inhumer à Marrakech.

Aujourd'hui encore, al-Djazûlî est célèbre dans tout le Maroc pour son ouvrage intitulé *Les preuves de la bonté (Dalâil al-khayrât),* recueil de bénédictions du Prophète sous forme de litanies, où Mohammed, réceptacle de la Révélation divine, apparaît comme le rassembleur de tous les aspects positifs du créé reflétant Dieu.

Au Maghreb, plusieurs ordres toujours vivants sont issus de la succession d'al-Djazûlî. Le plus populaire fut créé vers la fin du XVI[e] siècle, à Meknès, par le chérif Mohammed ben Issâ al-Mokhtârî. Avec la fortune dont il avait hérité, ce chérif recrutait des pauvres qui, pour le salaire d'une journée, invoquaient le nom de Dieu et chantaient ses louanges au son du tambour. Le sultan, bientôt à court de main-d'œuvre, lui ordonna de cesser cette pratique extraordinaire ; mais celui-ci déménagea dans un cimetière avec ses compagnons et fit dire au sultan : « Tu es le souverain des vivants, et non celui des morts ; sur eux tu n'as aucun droit ! » Cette étrange origine explique peut-être que la confrérie des Issâwa, outre un petit cercle d'hommes retirés du monde, voués à l'ascèse et à la contemplation, compte un grand nombre d'adeptes connus pour leurs danses extatiques, exécutées au son d'une musique pénétrante et enchanteresse, ou pour leurs dons de fakirs, comme celui de charmer les serpents ou de résister à la douleur.

Les sultans alaouites, dont la dignité spirituelle reposait également sur le fait qu'ils descendaient du Prophète, n'étaient pas toujours bien disposés envers les chérifs qui dirigeaient les confréries, d'autant que ces derniers exerçaient une grande influence sur le peuple. Au XVII[e] siècle, le sultan

AL-WAZZÂNÎ

Moulay Ismaïl prit des mesures contre l'ordre châdhilite, fondé, vers 1660, par le chérif idrisside Moulay 'Abdallah ben Ibrâhîm à Ouezzane, bourgade située au nord de Fès. Cet ordre possédait également une branche à Fès, longtemps dirigée par un ascète du nom de Mohammed al-Khayyât al-Rakâyî, que l'on considérait comme un saint. Après sa mort, on érigea une coupole au-dessus de sa tombe. On raconte qu'il apparut au sultan pour le dissuader de persécuter l'ordre d'Ouezzane ; ce

Salwât al-Anfâs

qui est certain, c'est que le souverain dut céder devant la force spirituelle de l'ordre : *Le sultan Moulay Ismaïl,* raconte al-Kattânî, *fit rechercher Moulay Tuhâmî, le petit-fils du fondateur de l'ordre [dans l'intention de le faire emprisonner] ; Moulay Tuhâmî, venu d'Ouezzane à Meknès, où résidait le sultan, se rendit à la Mosquée verte, si bien que les gens craignirent pour sa vie. Un matin, alors que le sultan venait de prendre son petit déjeuner et remerciait Dieu, le cheikh al-Khayyât entra dans l'alcôve tenant à la main une épée qu'il brandit au-dessus de la tête du sultan, en disant : « Si tu touches à un seul cheveu du fils de mon maître, nous te couperons en morceaux ! » – « Qui es-tu donc ?» lui demanda le sultan. Il répondit : « al-Khayyât » – « Et qui est le fils de ton maître ? » Il répondit : « Moulay Tuhâmî, qui se trouve en ce moment dans la Mosquée verte ». Et il s'en alla. Le sultan se leva et appela les portiers ; ceux-ci soutinrent que personne n'était entré, de même que ses autres serviteurs, dont aucun n'avait vu l'homme à l'épée. Saisi de colère, le sultan fit amener son cheval pour se rendre à la mosquée. Mais le cheval reculait et il fut impossible de le faire avancer. Alors le sultan fit dire à Moulay Tuhâmî de s'en aller dans la paix de Dieu. Il fit ensuite venir le gouverneur de Fès, 'Abdallâh al-Rûsî, et lui demanda : « Y a-t-il chez vous un homme du nom de al-Khayyât ? » – « Oui, répondit al-Rûsî, il est enterré dans le quartier de Zarbatâna ; on l'appelle le Seigneur de la vallée. »*

AL-SEQALLÎ

Les pèlerins qui se rendaient à La Mecque assuraient la liaison avec l'Orient islamique. C'est ainsi que des ordres orientaux, comme la Qâdiriya, la Khalwatiya et la Naqchabandiya, prirent pied au

Maghreb. Au milieu du XVIII[e] siècle, un habitant de Fès appartenant à la noble famille des Seqallî rapporta d'Égypte la méthode spirituelle des Naqchbandiya.

Vers la fin du XVIII[e] siècle, Moulay Ahmad al-Tidjânî, qui avait étudié à Fès et séjourné longtemps en Orient où il avait eu des contacts avec des représentants de la Khalwatiya, créa un nouvel ordre, qui porta son nom. Son enseignement et sa méthode assuraient l'équilibre entre la tradition soufie et la pratique religieuse courante, raison pour laquelle son ordre entretint les meilleures relations avec la maison régnante. Son siège principal est à Ayn Mâdî, dans le Sud algérien, mais c'est à Fès, dans le quartier al-Blida, que se dresse la mosquée funéraire du fondateur, aisément reconnaissable à son riche portail et entièrement recouverte, à l'intérieur, de mosaïques aux arabesques bleues et vertes. Cet ordre est très présent en Afrique noire et l'on rencontre souvent à Fès des musulmans venus du Soudan pour se recueillir sur la tombe du fondateur. AL-TIDJÂNÎ

La tradition purement châdhilite, qui se rattache à la forme primitive du soufisme, connut une renaissance vers la fin du XVIII[e] siècle grâce à Moulay al-'Arabî al-Derqâwî, dont le rayonnement spirituel dépassa largement les frontières du Maghreb. Il descendait d'une famille hassanide qui vivait parmi les Beni Zerwâl, dans les collines situées au nord-est de Fès. Adolescent, il avait fait ses études dans cette ville. C'est là qu'il rencontra son maître, l'Idrisside Ali al-Djamal, qui sans ménagement le repoussa à plusieurs reprises avant de le prendre pour disciple. Dans une de ses lettres, Moulay al-'Arabî raconte comment son maître le mit à l'épreuve, lui ordonnant, à lui jeune savant d'origine noble, de porter à travers la ville une charge de fruits : AL-DERQÂWÎ

La première leçon que me donna mon maître consista à m'ordonner de porter [à travers la ville] deux corbeilles pleines de fruits. Je les pris à la main, ne voulant pas les poser sur mes épaules comme mes compagnons me l'indiquaient, car l'idée de me montrer ainsi me serrait l'âme, qui tressaillait et s'attristait, me mettant au bord des larmes ; et, par Dieu, je devais ensuite pleurer encore à cause de la honte, de l'humiliation et du mépris que j'allais subir. Jamais auparavant mon âme n'avait eu à tolérer pareille chose, de sorte que je n'étais pas conscient de son orgueil et de sa lâcheté ; je ne savais pas si elle était orgueilleuse ou non, car aucun des nombreux savants chez lesquels j'avais étudié ne m'avait éclairé à ce sujet. Alors que j'étais dans cet état, le maître, qui voyait bien mon orgueil et mon tourment, vint vers moi, prit les deux corbeilles de mes mains et les posa sur mes épaules en disant : « Distingue ainsi ce qui est bon de ce qui est mauvais. » Là-dessus, il m'ouvrit la porte et me mit sur le bon chemin, car j'appris à distinguer entre orgueilleux et humbles, bons et mauvais, sages et fous, orthodoxes et hérétiques, entre ceux qui savent et qui traduisent leur savoir en actes et ceux qui ne le font pas. Depuis lors aucun orthodoxe ne m'en imposa plus avec son orthodoxie ni aucun hérétique avec son hérésie, ni aucun savant avec sa science, ni aucun dévot avec sa dévotion, ni aucun pénitent avec son ascèse, car le maître – que Dieu l'agrée – m'avait appris à distinguer la vérité de la vanité, à séparer le bon grain de l'ivraie. *Rasâil*

Plus tard, il reçut de son maître la tâche de répandre à nouveau la méthode châdhilite, laquelle était presque tombée dans l'oubli. Il écrivit à certains de ses élèves :

L'excellente voie châdhilite, que suivait notre maître – que Dieu soit satisfait de lui – vous vous en êtes écartés ; qu'il vous ait légué cette voie ou non, qu'importe, puisqu'aujourd'hui vous en suivez une autre. Et si vous me demandez : « Comment cela ? » je vous dirai : sa voie consistait à descendre et non pas à monter, *Rasâil*

et votre voie consiste à monter et non à descendre. Sa voie était extérieurement humiliation et intérieurement ascension, tandis que votre voie est extérieurement ascension et intérieurement descente. On peut dire aussi que sa voie était extérieurement rigueur et contrainte, mais intérieurement grâce et beauté, alors que la vôtre est extérieurement beauté, mais intérieurement contrainte, comme la voie de la plupart des gens. Et que Dieu veuille empêcher la voie des élus de ressembler à celle de la foule ! Ceux qui ont de l'intuition spirituelle n'ont pas non plus pour devoir de se contenter de la récitation de litanies, et vous ne faites rien d'autre. De plus, il faut avoir un seul maître et non plusieurs comme vous. Voilà ce que j'ai vu de votre état spirituel, d'où je conclus que votre barque n'a pas de vent dans les voiles.

Son enseignement allait directement à l'essentiel, ce qui le rendait accessible aux hommes cultivés et aux incultes, aux savants et aux Bédouins. Voici un passage révélateur tiré de ses lettres que ses adeptes ont conservées et plus tard, vers la fin du XVIII[e] siècle, publiées en lithographie à Fès :

Rasâil

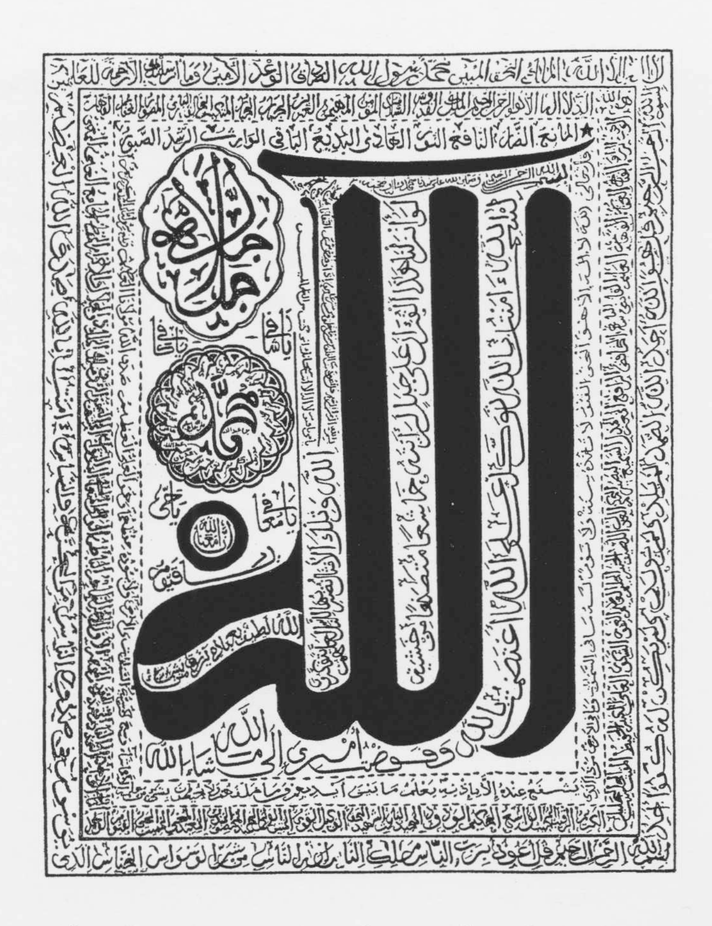
Les fuqarâ des premiers temps ne recherchaient que ce qui pouvait tuer leur moi et fortifier leur cœur, tandis qu'aujourd'hui nous autres, nous faisons le contraire : nous ne recherchons que ce qui fortifie notre moi et tue notre cœur. Eux, ils luttaient pour se défaire de leurs convoitises et détrôner leur moi ; nous, par contre, nous luttons pour satisfaire nos convoitises et exalter notre moi. C'est ainsi que nous avons tourné le dos à la porte et sommes face au mur. Je ne vous dis tout cela que parce que j'ai vu moi-même les grâces dont Dieu comble ceux qui tuent leur âme et vivifient leur cœur. Nous nous contentons de moins que cela ; mais seul l'ignorant se satisfait de ne pas parvenir au but.

J'ai cherché à savoir s'il y avait, outre nos passions et notre égoïsme, autre chose qui nous empêchait de progresser, et j'ai trouvé comme autre obstacle l'absence de nostalgie spirituelle ; car les intuitions spirituelles ne sont accordées qu'à celui qui nourrit dans son cœur une intense nostalgie et un désir ardent de voir Dieu. Ces intuitions lui font pressentir Dieu jusqu'à ce qu'il s'éteigne en Lui, affranchi de l'illusion d'une réalité en dehors de Lui. C'est là que Dieu conduit celui qui aspire sans cesse à Le connaître. Par contre, celui qui n'aspire qu'à la science ou à l'action n'aura pas d'intuition ; il ne s'en réjouirait d'ailleurs pas, puisqu'il n'aspire qu'à ce qui est extérieur à Dieu et que Dieu comble Son serviteur à la mesure de son aspiration. Certes, tout homme a du discernement, comme l'océan a des vagues, mais la plupart des hommes sont dominés par leur sensualité, qui s'empare de leur cœur et de leurs membres, si bien qu'à la fin il ne leur reste plus que le contraire de l'Esprit, et les contraires s'excluent.

Nous voyons qu'on ne peut atteindre le but spirituel ni par beaucoup ni par peu d'œuvres, mais par la seule grâce, comme le dit le saint Ibn 'Atâ-Allâh dans ses Paroles de sagesse (Hikam)* *: « Si tu ne devais parvenir à Lui qu'après la suppression de tes défauts et l'extinction de ta passion du moi, tu ne parviendrais jamais à Lui. Mais lorsqu'Il veut t'amener à Lui, Il recouvre tes caractéristiques par les Siennes et tes attributs par les Siens et t'unit à Lui par ce qui te revient de Sa part, et non par ce qui Lui revient de ta part. »*

C'est à la bonté et à la grâce divines qu'est due aussi l'existence du maître spirituel, car sans grâce divine personne ne trouverait son maître. En effet, comme l'a dit le saint Abû'l-Abbâs al-Mursî, « il est plus difficile de reconnaître un saint que de reconnaître Dieu. » De même, il est écrit dans les

* Suivies d'un choix d'Épîtres et des Entretiens confidentiels. Édité par Archè en 1999, texte arabe, traduction par El Hâj 'Abd-ar-Rahmâne Buret et introduction de Titus Burckhardt.



Lithographie maghrébine portant le nom d'Allah et des formules coraniques.

Paroles de sagesse : « *Exalté soit Celui qui ne manifeste Ses saints que pour Se manifester Lui-même, et qui ne conduit vers eux que ceux qu'Il veut conduire vers Lui-même.* »

Le cœur de l'homme ne peut éprouver d'attachement pour la vision de l'Essence divine tant que son moi n'est pas éteint, anéanti, disparu et annihilé. Comme le dit le saint Abû Madyan : « Qui ne meurt pas ne voit pas Dieu ». Tous les maîtres de notre voie ont enseigné la même chose. Gardez-vous de l'erreur de croire que ce sont les choses solides ou subtiles qui nous voilent Dieu. Par Dieu non, ce n'est que l'illusion qui nous Le voile ; mais l'illusion est vaine, comme l'a dit le saint Ibn 'Atâ-Allâh : « Dieu ne t'est pas voilé par quelque réalité qui existerait en dehors de Lui, puisqu'il n'y a pas de réalité hormis Lui ; ce qui te Le voile n'est que l'illusion d'une réalité qui existerait en dehors de Lui. »

Sache que le pauvre en esprit ne peut tuer son moi avant qu'il n'en ait saisi la forme ; or il ne peut saisir la forme de son moi que lorsqu'il s'est détourné du monde et séparé de ses compagnons, de ses amis et de ses habitudes. Un de nos frères m'a dit : « Ma femme m'a subjugué ». Sur quoi je lui ai répondu : « Ce n'est pas elle, c'est ta propre âme qui t'a subjugué. Si tu peux vaincre celle-ci, tu vaincras le monde entier, de sorte qu'il sera à tes pieds ; et combien plus ta femme. »

L'âme est une chose bien grande ; elle est l'univers entier, puisqu'elle en est la copie. Tout ce qui existe dans l'univers est en elle, et tout ce qui existe en elle est aussi en lui. Celui qui maîtrise l'âme maîtrise le monde, et celui qui est dominé par elle est dominé par le monde […]

L'intuition spirituelle est quelque chose de très subtil ou fugace ; elle ne peut être retenue, si ce n'est par un moyen concret et ne peut subsister, si ce n'est par l'invocation (dhikr), le commerce avec des êtres spirituels et la rupture des habitudes […]

Toute chose est cachée dans son contraire : l'acquisition dans le manque, le don dans le refus, la gloire dans l'humiliation, la richesse dans la pauvreté, la force dans la faiblesse, l'ampleur dans l'étroitesse, l'élévation dans l'abaissement, la vie dans la mort, le gain dans la perte, le pouvoir dans l'impuissance, et ainsi de suite. Donc, qui veut la richesse, qu'il se contente de la pauvreté ; qui veut la force, qu'il se contente de la faiblesse ; qui veut l'ampleur, qu'il se résigne à l'étroitesse ; qui recherche l'élévation, qu'il reste dans l'abaissement ; qui désire la vie, qu'il accepte la mort ; qui veut gagner, qu'il apprenne à perdre et qui désire le pouvoir, qu'il se contente de l'impuissance.

Alors que Moulay al-'Arabî al-Derqâwî avait déjà attiré à Fès une foule de disciples, il quitta la ville et fonda un ermitage à Bou Brih, lieu écarté situé dans les montagnes où vivent les Beni Zerwâl, entre Fès et la chaîne du Rif ; c'est là qu'il mourut en 1829. Plusieurs de ses disciples étaient déjà des maîtres actifs dans diverses régions du Maghreb.

AL-'ALÂWÎ

Le cheikh algérien Ahmad ben Mustâfâ al-'Alawî était un grand maître châdhilite du début du XXe siècle, avec de nombreux disciples au Maroc, mais également dans le sud de l'Arabie et en Extrême-Orient jusqu'en Inde, à Ceylan et à Java.

Sous le protectorat français, les ordres soufis, qui constituaient des communautés nombreuses, politiquement importantes, furent de plus en plus harcelés : pour préserver leur liberté, leurs maîtres devaient fournir la preuve qu'ils acceptaient l'administration européenne, ce pourquoi la jeune génération qui aspirait à l'indépendance nationale les soupçonnait de trahison. Plusieurs maîtres authentiques se retirèrent de la vie publique. C'est ainsi que Moulay 'Ali al-Derqâwî s'enveloppa dans le silence, et que Moulay al-Siddîq, mentionné plus haut, se dissimula sous le masque de la folie.

Un autre maître important de cette époque, Mohammed al-Tâdilî, qui vivait à Mazagan mais venait souvent à Fès, s'abstint de fonder une *zâwiya*, tout en se montrant çà et là dans les cercles de *fuqarâ* afin de réagir contre la paresse spirituelle qui commençait à se répandre.

Plus tard, atteint de paralysie, il devint aveugle, mais à l'époque où je fis sa connaissance à Fès, entre les deux guerres mondiales, il avait encore toute sa force. C'était un véritable géant, tant par la taille que par la présence spirituelle, et ses yeux, déjà malades et presque toujours fermés, donnaient un aspect d'autant plus concentré à ses traits imposants, dignes d'un roi assyrien. Lorsqu'il parlait de choses spirituelles, son discours, dans la plénitude sombre et sonore de la langue arabe, étincelait d'une braise intérieure ardente et inextinguible.

Mohammed al-Tâdilî avait coutume de réprimander les adeptes des ordres soufis à Fès : « Vous croyez que vous avez atteint quelque chose sur la voie de l'esprit parce que vous vous astreignez à de nombreux exercices. Mais tant que, de la plénitude de votre cœur, vous n'êtes pas en mesure de parler spontanément des vérités spirituelles, vous n'avez goûté à rien. » Il dit une fois : « La plupart de ces gens se tiennent, leur vie durant, dans des mosquées et des maisons de confréries, près de la Fiancée divine : la Vérité (*al-Haqîqa*). Hélas, tous deux restent assis dos à dos ! »

Un jour qu'il séjournait dans la maison d'un commerçant de Fès où j'étais également invité, quelqu'un lui demanda la signification de ce verset coranique : *Il créa les deux mers, qui se rencontrent : entre elles il y a un isthme qu'ils ne franchissent pas* (LV, 19-20). Il l'interpréta aussitôt comme l'image du rapport entre deux degrés de réalité : selon le Coran, l'une des deux mers est douce et



Sidi Mohammed Bouchara, vénérable représentant de l'ordre soufi fondé par le cheikh Al-'Arabi al-Derqâwî (mort en 1829), dans un paysage printanier du Gharb aux environs de Fès.

de goût agréable, et l'autre est salée et amère. La pureté et la douceur sont l'indice d'un degré d'existence plus élevé, l'amertume désigne un degré inférieur, plus fortement mélangé au « néant ». L'isthme (*barzakh*) entre les deux mers ou degrés les sépare en même temps qu'il les relie, comme le col étroit d'un sablier ou comme une lentille qui rassemble la lumière du soleil et la renvoie en un faisceau inversé de rayons. Partout où deux domaines de réalité se rencontrent, un tel isthme existe. Appliquée à l'homme, l'image de la mer douce signifie l'esprit pur (*al-rûh*), non divisé et doué de connaissance immédiate, tandis que la mer amère représente la psyché (*al-nafs*), distraite et troublée par les passions. L'isthme entre les deux est le cœur (*al-qalb*), dont la psyché ne peut « franchir » le seuil. Liée à des représentations et des envies, elle ne parvient pas à saisir l'esprit libre de toute forme, et c'est en ce sens que l'isthme du cœur sépare les deux mers. L'esprit peut cependant, sans supprimer l'isthme, agir sur la psyché au moyen du cœur ; il lui communique sa lumière, de même que le cœur corporel communique la vie au corps. Le souvenir de Dieu ouvre le cœur à cette lumière rayonnante. Sans elle, le pouls de la vie spirituelle se ralentit et l'âme sombre dans l'opacité… Développant cette interprétation, le cheikh Tâdilî monta les degrés de l'existence jusqu'à l'isthme entre le créé et l'incréé, l'Esprit universel – qui n'est différent de Dieu qu'en apparence et vu d'« en bas » – puis redescendit à nouveau pour parler des isthmes entre les diverses facultés de l'âme et le monde extérieur. Son discours, commencé tard dans la soirée et parfois interrompu par un profond silence, ne s'acheva qu'au lever du jour, mais pour les auditeurs il ne s'était passé qu'un instant.

Une fois l'an, le jour anniversaire de la naissance de Moulay al-'Arabî, des adeptes de sa confrérie venus de tout le Maghreb ont coutume de se réunir sur sa tombe et sur celle de son fils et successeur Moulay al-Tayeb, dans les montagnes au nord de Fès. Je m'étais joint aux pèlerins qui s'y rendaient à pied, à travers des collines peu accueillantes, couvertes de buissons de teinte sombre bordant des pentes déchiquetées d'où le sable glissait en ruisselant. Ils marchaient l'un derrière l'autre en suivant les crêtes, le bâton à la main et le burnous blanc rejeté derrière les épaules. À mesure que nous approchions du but, nous apercevions des groupes analogues vêtus de blanc marchant en file sur d'autres hauteurs et chantant, moitié plainte, moitié jubilation, des couplets où revenaient les paroles de la profession de foi : « Il n'y a point de divinité hormis Dieu ! »

Le soleil était déjà haut ; les ombres se repliaient sous les buissons qui marquaient l'étendue ocre et rouge comme les taches d'un pelage de panthère. Bientôt, du haut du ciel chauffé à blanc, tomba une lumière si intense que le proche et le lointain se fondirent.

Dans l'après-midi, les montagnes reprirent leur forme arrondie, plus menaçante aussi, comme des échines courbées, sauvages et silencieuses, se pressant vers l'horizon turquoise. Çà et là se dressaient des chênes verts. Les pèlerins avançaient dans ce paysage hors du temps, comme s'ils marchaient déjà au-delà de la mort, sur une ligne de démarcation entre deux mondes, et leur chant s'élevait, rude et clair à la fois, comme un chant mortuaire plein de joie. En tête marchaient quelques vieillards, les traits usés, emmaillotés comme des momies dans leur turban et leur voile blancs. Tandis qu'ils gravissaient l'arête rouge, leurs blanches silhouettes voûtées se découpant sur le ciel d'un bleu profond, ils me faisaient penser à des âmes gravissant la montagne du purgatoire.



Danse de Berbères lors de la fête du saint Ahmad al-Barnûsî, célébrée sur le mont Zalagh, au-dessus de Fès. Une femme danse au centre du cercle formé par les joueurs de tambour.

Vers le soir, une vaste vallée s'ouvrit devant nous. Au milieu d'une clairière dans la forêt de chênes, nous découvrîmes quelques maisons, bâties en argile et blanchies à la chaux, entourées de champs de blé. L'ermitage de Moulay al-Tayeb s'était développé en un village.

En face, sur une hauteur bordée de chênes sombres, s'élevait le dôme clair qui abritait la tombe du maître. Pareille aux coupoles d'innombrables tombeaux de saints de l'islam, celle-ci, au sommet légèrement surélevé, reposait sur une simple chambre carrée : le carré et le cercle, le cube et la sphère étaient si bien équilibrés qu'ils réconciliaient le ciel et la terre, tenant la nature sauvage alentour sous le charme de leur tranquillité et de leur bénédiction.

Comme nous approchions, la coupole s'élevait, telle une pleine lune au-dessus des chênes sombres, sur le fond vert et or du couchant. Des hirondelles tournoyaient en trissant autour du simple édifice, dont le temps avait rongé la chaux. La lourde porte de cèdre était ouverte. L'intérieur était nu à l'exception d'une châsse en bois foncé, au-dessus de la tombe. Quelques inscriptions étaient gravées dans le bois, dont les versets coraniques : *Ne croyez pas que ceux qui se sont éteints dans la voie de Dieu sont morts ; non certes, ils sont en vie !* (III, 169). *Ceux qui croient et dont les cœurs se reposent dans le souvenir de Dieu ; n'est-ce pas dans le souvenir de Dieu que les cœurs se reposent ?* (XIII, 28). *Aucune crainte ne les accable, ni aucun chagrin* (II, 38).

La lumière blanche de la chambre sépulcrale, la solitude du lieu, ou le recueillement qui l'emplissait, dégageaient une lueur fraîche, pareille à de la neige d'où ruissellerait une source vive.

Les *fuqarâ* ou derviches, eux-mêmes disciples des disciples du maître enterré en ce lieu, s'approchèrent de la châsse, la touchèrent de la main et prièrent à voix basse. Il y avait parmi eux des citadins et des paysans, des Arabes et des Berbères, des hommes et des femmes. Conduit par une vieille femme, un groupe de montagnardes berbères s'avança ; elles n'étaient pas voilées et tenaient dans leurs mains de grands rosaires en perles de bois noir. Enveloppées de couvertures de laine aux franges de couleur, avec leurs visages ocres, elles faisaient penser à des Indiennes d'Amérique. Le visage de tous les pèlerins, jeune ou vieux, fin ou massif, était illuminé par la douceur d'un même rayonnement.

Dans la maison autrefois habitée par Moulay al-Tayeb, le fils de celui-ci, le cheikh Moulay 'Ali, nous attendait. Des pièces oblongues aux murs d'argile, arrangées en demi-cercle, constituaient la ferme. À l'intérieur, nous étions enveloppés d'une clarté qui m'avait déjà enchanté dans les maisons paysannes du Maroc : je retrouvais les murs blanchis et un peu incurvés, le sol de terre battue, la structure légère du plafond et ses chevrons de bois noueux qui coiffaient les murs comme la carène renversée d'un bateau. On se sentait en paix et à l'abri, comme dans une barque hospitalière. La pièce ne contenait rien de superflu qui pût distraire l'esprit ; presque aucun meuble, une natte, une amphore d'eau potable fichée dans le sol, un chandelier, un coussin de cuir. Dans cet environnement, les gestes des hommes prenaient du sens et de la grandeur.

« Une maison de sauvages montagnards, dit Moulay 'Ali en riant, mais c'est tout ce qu'il nous faut : cette eau vient d'une bonne source que mon père a creusée plus bas, à flanc de coteau. Sur les quelques pentes que vous voyez au loin et dans une autre vallée que nous avons défrichée pousse notre pain. Au-delà, tout est pays de chèvres et terre inculte. Lorsque mon père construisit cette demeure pour y vivre dans la solitude avec sa famille, tout était encore entouré de forêts. La nuit, les sangliers et les lynx glissaient le long des murs. Avec l'arrivée d'un nombre grandissant de disciples et

d'adeptes, se développèrent peu à peu la clairière, le village et les champs. L'influence de mon père s'étendit ; d'autres villages furent créés dans la vallée et toute la tribu alentour suivait les directives qui venaient d'ici… jusqu'à l'arrivée des Français. »

Le lendemain matin, les *fuqarâ* se rassemblèrent dans une vaste clairière près de la tombe. Le sol surélevé nous situait à la hauteur des cimes d'arbres tout proches. Un millier d'hommes se tenaient par la main en plusieurs cercles concentriques ; le centre, grand comme une aire de battage, était libre pour accueillir un groupe de chanteurs. Les hommes en cercle invoquaient le Nom de Dieu sur un rythme de plus en plus rapide, dans un balancement de tout leur corps vers le haut puis vers le bas. La résonance du Nom se transforma peu à peu en une respiration profonde et finalement en un râle semblable à celui des mourants.

Les chanteurs, aux voix claires comme des flûtes, modulaient un poème sur la connaissance, composé par le cheikh Mohammed al-Harrâq, disciple de Moulay al-'Arabî al-Derqâwî :

Dîwân al-Harrâq

Tu désires Layla. C'est en toi-même qu'elle se révèle.
Tu penses qu'elle est ailleurs, mais cet ailleurs n'existe pas.
C'est là une folie bien connue du peuple des amants.
Sois donc sur tes gardes : l'autre est l'essence même de la séparation.
Ne vois-tu donc pas comme sa beauté t'enlace ?
Et si tu n'y réponds pas par ton être, elle disparaît.
Tu lui dis : approche ! alors qu'elle est ta totalité.
Et elle, si elle t'aime, te ramène vers elle.
Béatitude indicible est la rencontre avec elle.
Personne ne l'atteint, qui ne reconnaît l'esprit sans forme.
J'ai trompé les gens à son sujet,
après l'avoir montrée véritablement à travers mon voile,
je l'ai cachée à moi-même, avec le vêtement de mon existence,
et je l'ai cachée à l'envieux, par grande jalousie.
Beauté fulgurante ! Quand l'éclat de sa face touche un aveugle,
il peut voir chaque grain de poussière.
La Beauté la pare de tous ses aspects.
Partout où elle apparaît, les amants la désirent…

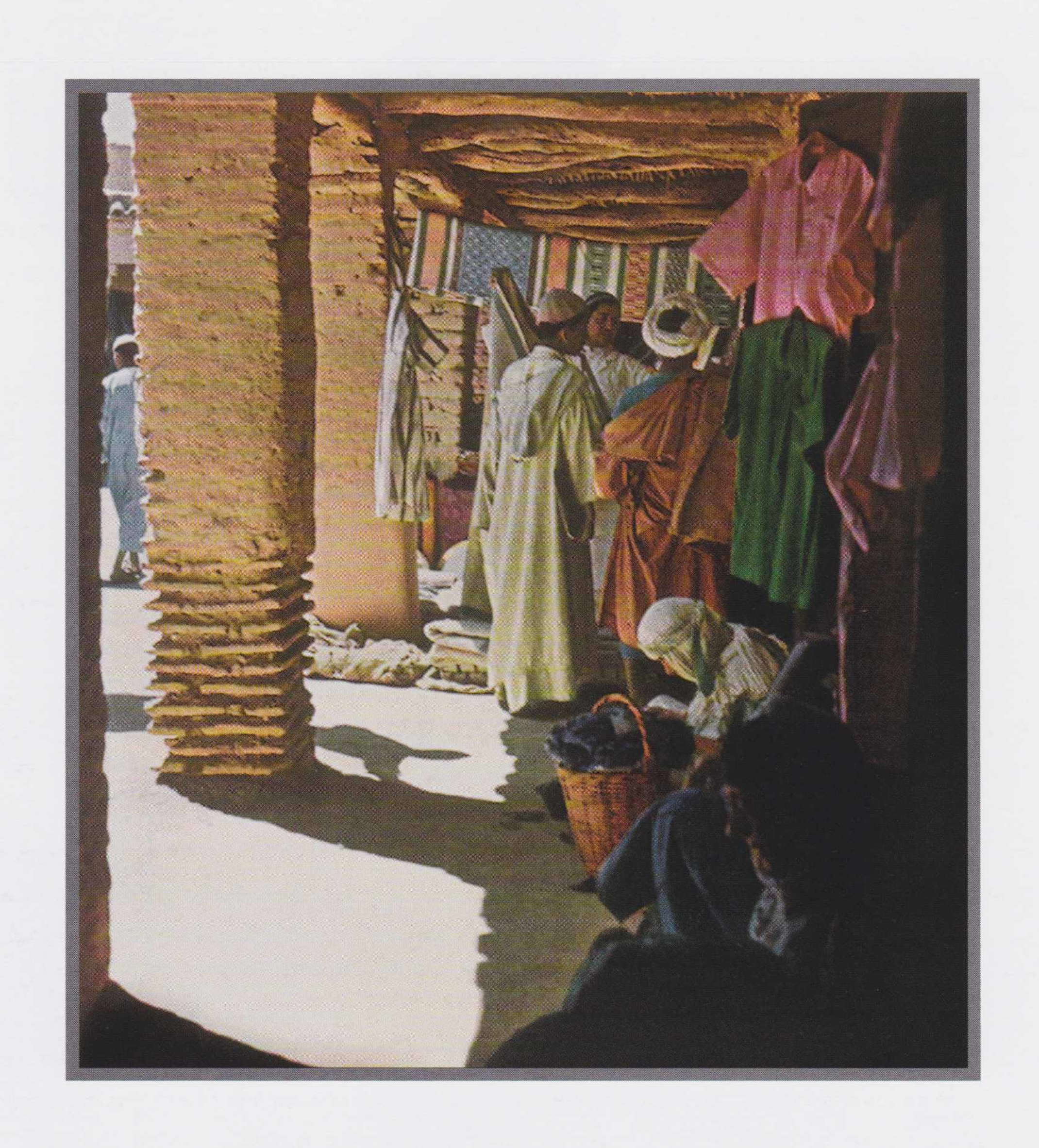
Les yeux des danseurs étaient fermés, leurs corps suspendus sans pesanteur, leurs visages se creusant comme celui des mourants. Les âmes paraissaient avoir quitté les corps et, dans le même temps, les corps semblaient saisis par les âmes et puissamment tirés vers le haut. Les respirations ne formaient qu'un seul souffle, de plus en plus rapide, si bien que l'air, la terre et les arbres vibraient au même rythme. L'espace entre ciel et terre, où se tenaient les danseurs, était devenu un soufflet. Le monde physique semblait aspiré par le monde de l'âme, dont maintenant la réalité se faisait jour, comme si l'unité de l'âme s'emparait soudain du souffle d'un mourant, du pouls d'un amoureux ou du corps d'un papillon s'éveillant à la vie.

Au-dessus de la respiration rythmée le chant s'élevait, plus exultant, planant dans les hauteurs comme un faucon immobile au-dessus de sa proie. De temps à autre, une parole s'abattait, touchant quelqu'un au cœur. Le danseur au cœur frappé par cet éclair de compréhension tombait évanoui, et un vieillard, traversant les rangs, jetait un burnous sur son corps.

Moulay 'Ali nous fit gravir la pente d'une colline pour observer d'en haut le cercle des hommes dansants. « Ces *fuqarâ* n'ont-ils pas perdu la raison, ne sont-ils pas complètement fous ? » demanda-t-il en souriant. « Mais c'est bien ainsi, poursuivit-il, car cette coutume repose sur la parole du Prophète : Celui qui ne bondit pas en entendant le nom de l'ami, celui-là n'a pas d'ami. » Puis il ajouta gravement : « Le sens est facilement obscurci et l'intention vite troublée. Tout cela n'est pas encore le chemin qui conduit vers la connaissance de Dieu, tel que l'ont enseigné les maîtres soufis ! » – « Et quel est ce chemin ? » demandai-je. Il tendit la main vers le soleil éblouissant et dit : « Il est comme cela, et comme le commandement du Christ : tends la joue gauche à celui qui te frappe sur la joue droite. »



Joueurs de flûte et de tambour appartenant à une confrérie populaire.



Marché aux étoffes et aux vêtements dans le sud. Les produits bon marché de l'industrie moderne voisinent avec les tapis tissés à la main.

L'IRRUPTION DU MONDE MODERNE

Dans l'Espagne du Moyen Âge, exception faite des périodes de tension politique, musulmans, chrétiens et juifs vivaient en paix côte à côte. Pour les souverains maures c'était la normalité, puisque la tolérance envers juifs et chrétiens est ancrée dans la loi islamique. Mais les rois chrétiens, qui n'avaient pas à respecter celle-ci, l'appliquaient souvent à leurs sujets musulmans et juifs. Une telle attitude ne pouvait découler d'une indifférence envers les questions religieuses, car à cette époque la foi dominait tout. L'expérience seule avait dû conduire les uns et les autres à une attitude de respect réciproque, à cette intuition qu'une autre foi, dans son mode d'expression étranger, pouvait receler la même vérité divine, ou du moins les mener à l'idée que le jugement appartenait à Dieu. En outre, malgré la diversité des dogmes qui séparaient les trois communautés, le monde spirituel dans lequel elles vivaient était presque identique ; vie et mort, ciel et terre, pensée et action avaient pour les uns et les autres le même sens et la même valeur. Il est significatif que les échanges spirituels entre le monde musulman et le monde chrétien aient pris fin abruptement avec le rationalisme de la Renaissance, et que se soit développée à la même époque l'intolérance de la monarchie absolue espagnole, avec l'expulsion des Maures et la conversion forcée ou la persécution des juifs.

C'est alors que l'Occident musulman se ferma à l'Europe chrétienne. Quand, bien plus tard, au XIXe siècle, il fut contraint d'établir à nouveau des relations avec les États européens, ceux-ci ne lui apparurent plus comme des nations chrétiennes, mais comme un univers totalement étranger au mode de pensée musulman.

L'opinion des Marocains qui découvraient l'Europe et la civilisation moderne ressort clairement d'une conversation rapportée par l'écrivain Edmondo de Amicis, au cours du voyage d'une ambassade italienne à Fès, en 1879 :

Aujourd'hui j'eus une vive discussion avec un marchand de Fès, avec l'intention d'apprendre ce que ces « Maures » pensent de la civilisation européenne [...] C'était un bel homme d'environ quarante ans au visage sincère et sérieux qui, dans ses voyages d'affaires, avait visité les villes les plus importantes d'Europe occidentale et qui avait séjourné longtemps à Tanger, où il avait appris un peu d'espagnol [...] Je le questionnai sur l'impression que les grandes villes d'Europe avaient faite sur lui [...] Il me fixa et répondit froidement : « Grandes avenues, beaux magasins, beaux palais, bons ateliers, et tout très propre ». Par ces paroles, il semblait avoir mentionné tout ce qu'il y a de louable chez nous. « N'avez-vous donc rien trouvé d'autre chez nous qui soit beau et bon ? » continuai-je. Il me regarda d'un air interrogateur. « Est-il donc possible, insistai-je, qu'un homme intelligent comme vous, qui a pu visiter plusieurs pays si merveilleusement supérieurs à sa propre patrie, n'en parle pas avec étonnement ou du moins avec l'émotion d'un enfant de la campagne qui a vu le palais d'un pacha ? Qu'y a-t-il donc dans ce monde qui puisse provoquer votre étonnement ? Quelle espèce d'homme êtes-vous ? Comment vous comprendre ? » – « Perdone Usted, répliqua-t-il froidement, c'est à moi de ne pas vous comprendre. Je vous ai mentionné toutes les choses que j'estime meilleures que ce que nous avons chez nous ; que dirai-je de plus ? Faut-il donc que je vous dise quelque chose que je ne tiens pas pour vrai ? Je répète que vos rues sont plus larges que les *De Amicis*

nôtres, que vos magasins sont plus beaux, que vous possédez des ateliers comme nous n'en possédons pas, de même des palais. Mais c'est là tout. Je n'ajouterai qu'une seule chose : que vous savez plus que nous, parce que vous avez beaucoup de livres et que vous lisez beaucoup. » Je m'impatientai. « Ayez patience, Caballero, me dit-il, parlons tranquillement : le premier devoir de tout homme n'est-il pas l'honnêteté ? N'est-ce pas elle qui, plus qu'autre chose, le rend digne d'estime et contribue au fait qu'un pays soit supérieur à un autre ? Eh bien, pour ce qui est de l'honnêteté, je crois que vous ne nous êtes en rien supérieurs. C'est là le premier point. » – « Doucement, doucement, expliquez-moi d'abord ce que vous entendez par honnêteté ! » – « L'honnêteté dans le commerce, Caballero. Les Maures, par exemple, trompent parfois les Européens dans les affaires, mais vous, Européens, trompez encore beaucoup plus souvent les Maures. » – « Il s'agit de cas rares », insistai-je pour dire quelque chose. « Casos raros ? » reprit-il avec véhémence : « Cela arrive chaque jour ! La preuve : je vais à Marseille ; je suis à Marseille. J'y achète du coton. Je choisis tel fil et dis : ce numéro, cette marque, telle quantité, envoyez ! Je paye, pars, arrive au Maroc, reçois le coton, j'ouvre, regarde, trouve le même numéro, la même marque mais du fil trois fois plus mince ! Il n'est bon à rien ! Des milliers de francs sont perdus ! Je cours au consulat, en vain. Un autre cas : un marchand de Fès commande en Europe de la toile bleue, tant de pièces de telle largeur et telle longueur. Marché conclu, il paye. Il reçoit la toile, l'ouvre et mesure : les premières pièces sont justes, celles qui se trouvent dessous sont plus courtes, aux dernières il manque un demi-mètre ! La toile n'est pas utilisable pour des manteaux, le marchand est ruiné… et ainsi de suite, ainsi de suite ! » Il leva son visage vers le ciel et se tourna ensuite vers moi en disant : « Vous êtes donc plus honnêtes que nous ? » Je répétai qu'il ne pouvait s'agir que de cas exceptionnels. Il se tut et, soudain, reprit : « Êtes-vous plus pieux que nous ? Non !… Il suffit d'avoir visité une seule fois vos "mosquées"[…] Et dites-moi, continua-t-il, comme je me taisais, y a-t-il dans vos pays moins de meurtres ? » Je ne sus que lui répondre ; comment aurais-je pu lui avouer que dans la seule Italie trois mille hommes sont assassinés par an et qu'il y a quatre-vingt-dix mille détenus, condamnés, ou non encore condamnés ? « Je ne le pense pas », conclut-il, lisant la réponse dans mes yeux.

Me sentant incertain dans ce domaine, je l'attaquai avec les habituelles critiques de la polygamie. Il sursauta comme si je l'avais brûlé : « Encore cela ! », s'exclama-t-il en rougissant jusqu'aux oreilles, « comme si vous n'aviez qu'une seule femme ! C'est ce que vous voulez nous faire croire ! Une femme est la vôtre, mais à côté d'elle il y a celle "de los otros" et celle "de todos y de nadie". Paris ! Londres ! les cafés, les rues, les théâtres en sont remplis. Verguenza ! et vous voulez faire des reproches aux Maures ? » Pendant qu'il disait cela, il caressait son rosaire de sa main tremblante et se retournait de temps en temps vers moi avec un léger sourire, comme s'il voulait me faire comprendre que sa colère ne s'adressait pas à moi, mais à l'Europe. Puisque ma question l'avait visiblement blessé, je changeai de sujet et me mis à parler des commodités de la civilisation européenne… « Cela est vrai », répondit-il avec un accent ironique : « Soleil ? – parasol ; pluie ? – parapluie ; poussière ? – gants ; marcher ? – canne ; regarder ? – lorgnette ; se promener ? – carrosse ; s'asseoir ? – coussin ; manger ? – instrument ; égratignure ? – médecin ; mort ? – statue. Que ne vous faut-il pas ? Quels hommes – por Dios – ou plutôt quels enfants vous êtes ! » Il se moqua même de notre architecture lorsque je lui parlai des commodités de nos habitations : « Comment donc ? Vous habitez jusqu'à trois cents dans un seul édifice, les uns au-dessus des autres ; on monte, on monte, on monte… pas d'air, pas de lumière et pas de jardin ! »

Là-dessus, je lui parlai de lois, de gouvernement, de liberté et de choses pareilles, et comme il était intelligent, je crus avoir réussi à lui donner au moins une idée de l'immense différence qui existe entre mon

pays et le sien. Ne pouvant pas me tenir tête sur ce plan, il changea de sujet et dit soudain, en me toisant de la tête aux pieds, avec un sourire : « Mal vestidos » [mal vêtus]. Je répliquai que le vêtement n'avait pas d'importance, ajoutant toutefois qu'il devait, même dans ce domaine, reconnaître notre supériorité, car au lieu de rester assis les jambes croisées et sans rien faire, nous employions notre temps à mille choses utiles et intéressantes. Il me donna une réponse plus subtile que je ne m'y attendais : cela ne lui paraissait pas être un bon signe, me dit-il, ce besoin que nous avons de nous occuper à tant de choses pour passer notre temps. La vie elle-même devait être pour nous un tourment, puisque nous ne parvenions pas à rester inactifs durant une seule heure sans nous disperser, nous tourmenter et rechercher de la distraction. Aurions-nous donc peur de nous-mêmes ? Quelque chose nous tourmenterait-il ?...

Alors je parlai des industries européennes, des chemins de fer, du télégraphe et de toutes les grandes œuvres d'utilité publique. Il me laissa parler sans m'interrompre, faisant même de temps en temps un signe d'approbation de la tête. Mais lorsque j'eus terminé mon discours, il poussa un soupir et dit : « En fin de compte, à quoi servent ces multiples choses, puisque nous devons tous mourir ? » – « Bref, conclus-je, vous n'échangeriez pas votre état contre le nôtre ? » Il réfléchit un peu et répondit : « Non, car vous ne vivez pas plus longtemps que nous ; vous ne vous portez pas mieux, vous n'êtes ni meilleurs, ni plus pieux, ni plus satisfaits. Laissez-nous donc en paix ; ne désirez pas que tout le monde soit heureux à votre façon et selon votre volonté. Que chacun vive dans le milieu où Dieu l'a mis. Ce n'est pas en vain que Dieu a étendu la mer entre l'Afrique et l'Europe. Laissez-nous obéir à Ses lois ! » – « Vous croyez donc, répliquai-je, que vous resterez toujours comme vous êtes, que nous ne vous obligerons pas peu à peu à vous transformer ? » – « Je ne le sais pas, répondit-il, vous avez le pouvoir, vous ferez ce que vous voudrez. Mais tout ce qui doit arriver est déjà écrit. Quoi qu'il arrive, Dieu n'abandonnera pas Ses fidèles. » Sur ces mots, il saisit ma main droite, la porta à son cœur et s'en alla d'un pas royal.

L'intervention européenne au Maroc se produisit presque soudainement. À ses débuts, elle revêtit pour les Marocains un caractère purement guerrier qu'ils pouvaient comprendre et qui n'était pas dénué de certains traits héroïques. L'assujettissement administratif du Maroc, par contre, présenta un aspect fort différent. Lorsqu'il fut nommé résident général au Maroc, Lyautey commenta en ces termes le sens du traité d'État reconnaissant le protectorat de la France sur le Maroc :

La conception du Protectorat est celle d'un pays gardant ses institutions, se gouvernant et s'administrant lui-même avec ses organes propres, sous le simple contrôle d'une puissance européenne, substituée à lui pour la représentation extérieure [...] *Paroles d'action*

Pour le Maroc, cela signifiait que sa forme de gouvernement théocratique et la structure traditionnelle de sa société devaient être maintenues, tout au moins à l'intérieur. Or, dans le même rapport, Lyautey mentionnait aussi que « la puissance protectrice prend généralement l'administration de son Armée et des Finances, le dirige dans son développement économique », et c'était là ouvrir la porte à une immixtion dans tous les secteurs de la vie du pays.

Lyautey avait l'intention, dans toute la mesure du possible, de gouverner le Maroc par l'intermédiaire de l'élite du pays. Il revenait sans cesse sur cette question : « Ce qui domine et caractérise cette conception [du protectorat], c'est la formule : *Contrôle*, par opposition à la formule : *Administration directe*. » *Lyautey l'Africain*

Mais sa conception aristocratique du protectorat ne convenait ni aux fonctionnaires français qui, citoyens d'un État laïque, considéraient les institutions traditionnelles du Maroc avec méfiance et aversion, ni aux colons européens, désireux d'acquérir des terres. C'est pourquoi Lyautey déclarait en 1916 à Lyon :

Paroles d'action

Si l'Algérie est bien une « colonie », le Maroc est un « protectorat » [...] Alors que nous nous sommes trouvés en Algérie en face d'une véritable poussière, d'un état de choses inorganique, où le seul pouvoir constitué était celui du Dey turc effondré dès notre venue, au Maroc, au contraire, nous nous sommes trouvés en face d'un empire historique et indépendant, jaloux à l'extrême de son indépendance, rebelle à toute servitude, qui, jusqu'à ces dernières années, faisait encore figure d'État constitué, avec sa hiérarchie de fonctionnaires, sa représentation à l'étranger, ses organismes sociaux dont la plupart subsistent toujours, malgré la défaillance récente du pouvoir central. Songez qu'il existe encore au Maroc nombre de personnages qui, jusqu'il y a six ans, furent ambassadeurs du Maroc indépendant à Pétersbourg, à Londres, à Berlin, à Madrid, à Paris, accompagnés de secrétaires et d'attachés, hommes d'une culture générale, qui ont traité d'égal à égal avec les hommes d'État européens [...]

À côté de cet État-major politique, il existe également un État-major religieux qui n'est pas négligeable. Le ministre de la Justice actuel du Sultan a professé pendant des années à l'Université d'El-Azar au Caire, à Stamboul, à Brousse, à Damas, est en correspondance avec les Oulémas jusqu'aux Indes, et n'est pas le seul qui soit en relation avec l'élite islamique d'Orient.

Il existe enfin une équipe économique de premier ordre composée de gros commerçants qui ont des maisons à Manchester et à Marseille, qui y sont généralement allés eux-mêmes.

Nous nous trouvons donc là en présence d'une élite politique, religieuse et économique qu'il serait insensé d'ignorer, de méconnaître et de ne pas utiliser car, associée étroitement à l'œuvre que nous avons à réaliser au Maroc, elle peut et doit l'aider puissamment. Ajoutez, – et tous ceux d'entre vous qui sont allés au Maroc le savent bien, – qu'il y a là une race industrieuse, laborieuse, intelligente, ouverte au progrès, dont on tirera le plus large parti à condition de respecter scrupuleusement ce qu'elle veut voir respecter. Ce pays réalise donc les conditions les plus favorables pour y faire l'œuvre la plus belle, la meilleure, en coopération avec les indigènes, sous la réserve absolue de laisser à la porte les préjugés et les maladresses qui ailleurs ont altéré notre action, de s'y défaire de cet état d'esprit déplorable qui se résume dans l'expression de « sale bicot » appliquée uniformément à tous les indigènes, expression si profondément choquante et périlleuse, que ceux à qui elle s'adresse n'entendent et ne comprennent que trop, avec tout ce qu'elle comporte de mépris et de menace, et dont ils gardent une amertume que rien n'efface, je ne l'ai que trop souvent constaté.

À nul pays ne convenait donc mieux le régime du protectorat, régime non pas transitoire mais définitif *[...] Décréter l'annexion, instituer un pays en « colonie » entraîne immédiatement et automatiquement l'application de toutes les lois françaises. De ce jour, l'Administration française avec son gabarit immuable, sa puissance d'entraves, sa lourdeur, s'abat de tout son poids sur le malheureux pays [...] Rien, je vous assure, ne ressemble moins à l'arrondissement de Guingamp ou de Trévoux que Fez ou Marrakech.*

La conception qu'avait Lyautey du rôle des Français au Maroc supposait une certaine compréhension de la culture musulmane traditionnelle, dont très peu de fonctionnaires étaient capables et à laquelle l'éducation ordinaire des Européens qui se rendaient au Maroc ne les avait nullement préparés. Lyautey lui-même raconte : *À la Foire de Fez de 1916, qui coïncidait avec la présence de Sa Majesté le Sultan et les fêtes du Mouloud dans tout l'éclat qu'elles comportent, un très haut*

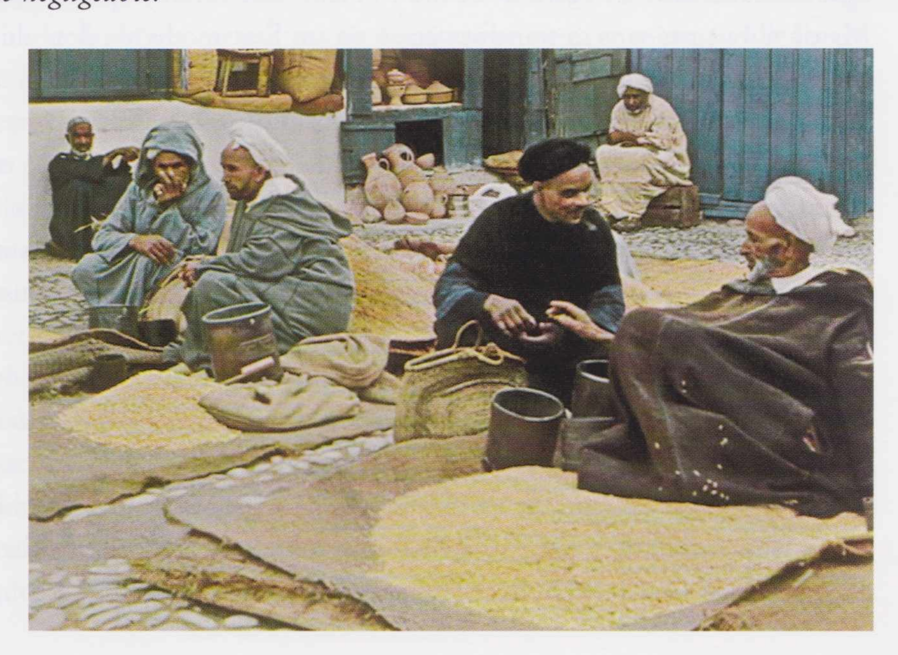
Paroles d'action

fonctionnaire, étranger au Maroc, me disait : « Eh bien, je crois avoir compris votre politique ; je vois comme il vous est utile de conserver intacte cette forme de gouvernement, ces choses archaïques, surannées, tant que nous sommes en guerre ; cela est fort habile ; mais il est bien évident, pour vous comme pour moi, n'est-ce pas, que tout cela sera balayé dès la paix pour faire place à une bonne administration directe, calquée sur celle de la Métropole, et se rapprochant progressivement du Département. »

Ma réponse a été un peu sommaire, [...mais...] je puis ici *la formuler et la détailler [...] : Le Sultan, l'appareil qui l'entoure, le Maghzen, la conservation des institutions nationales traditionnelles, ne sont pas une* façade *[...] Non, rien de tout cela ne sera balayé, parce que* cela ne se peut pas *et parce que* cela ne se doit pas *[...] Si ce pacte bilatéral nous lie envers le Sultan, il nous lie également envers ce peuple [...] Je crois avec tout mon cœur, toute mon âme et toute mon expérience, que la meilleure manière de servir la France dans ce pays, d'y assurer la solidité de son établissement, c'est de lui apporter l'âme et le cœur de ce peuple [...] C'est là toute l'essence de cette politique [...] de Protectorat [...] Pour mon Pays, je me permets de faire le vœu que mes successeurs y soient attachés comme moi.*

Lyautey fut déçu dans cet espoir, comme il ressort clairement de la proclamation dite du « coup de barre » qu'il fit le 18 novembre 1920, déclarant notamment : *Nous sommes loin d'avoir affaire à des populations primitives, barbares et passives [...] Il n'y aurait pas de pire péril que de laisser l'immigration européenne se livrer à des imprudences qui se paieraient cher, que de laisser croître chez ce peuple les germes de mécontentement et de malaise [...] Les Marocains [...] sont avides d'instruction et très adaptables. Il se forme chez eux une jeunesse qui se sent vivre et veut agir, qui a le goût de l'instruction et des affaires. À défaut des débouchés que notre administration lui donne si maigrement et dans des conditions si subalternes, elle cherchera sa voie ailleurs, d'une part auprès des groupements européens qui sont tout prêts à l'accueillir [...] ou auprès des groupements musulmans externes, et enfin elle cherchera à se grouper elle-même pour formuler ses revendications [...] Je sais très bien quelles sont les difficultés pratiques [...] D'abord, nous avons l'administration directe dans la peau, fonctionnaires venant de France, officiers venant d'Algérie [...] chez nous presque tout ce qui est administratif cède plus ou moins à la tendance de regarder l'indigène comme une race inférieure, comme quantité négligeable.*

Paroles d'action



La vie quotidienne dans le marché aux céréales.

En 1921 éclata dans le Rif, alors sous protectorat espagnol, un soulèvement dirigé par 'Abd el-Krim. Il s'étendit au protectorat français et ne fut vaincu qu'après une guerre de plusieurs années menée conjointement par la France et l'Espagne. En 1924 ou 1925, il y eut même le risque d'une jonction entre les Kabyles du Rif révoltés et les tribus berbères du Sud marocain encore insoumises, avec le possible encerclement du centre du pays.

Quand l'armée franco-marocaine eut « pacifié » les Kabyles du nord et les tribus rebelles de l'Atlas, la puissance protectrice obtint en 1930 la proclamation d'un édit aux termes duquel les Berbères n'étaient plus soumis à la juridiction canonique, fondée sur le Coran, mais à leur propre système judiciaire, fondé sur la coutume tribale. Les hommes d'État français qui avaient projeté cet ordre nouveau jugeaient que la plupart des Berbères n'avaient accepté l'islam que superficiellement et à cause de la domination arabe. En les dégageant du droit canonique et, par voie de conséquence, de l'obligation d'apprendre la langue arabe, on espérait les détacher de la culture islamique de l'Orient, liée à la tradition, et les gagner à la civilisation franco-européenne.

Mais le « *dahir* berbère » de 1930 provoqua une résistance indignée, tant chez les Berbères que chez les Arabes ; les Berbères y virent la tentative de les séparer de la communauté musulmane, et la population urbaine arabe ou arabisée le considéra comme une trahison du Traité de Protectorat de 1912, aux termes duquel les Français devaient soumettre les tribus berbères rebelles, non pour eux-mêmes, mais au nom du Sultan, et sous sa juridiction.

L'indignation de la population urbaine conduisit à la création d'un comité qui, en 1934, exigea l'application rigoureuse du Traité de Protectorat. Comme le Gouvernement français refusait d'entrer en matière sur cette revendication, il se créa un mouvement de résistance politique ayant pour but l'indépendance totale du Maroc. Ce mouvement était porté par la jeunesse des villes, plus ou moins influencée par les idées politiques modernes. Que ces idées soient venues par l'Égypte et la Turquie ou qu'elles aient été le résultat de l'éducation française, elles étaient d'origine européenne, si bien qu'en fin de compte l'Europe sapa elle-même sa domination en Afrique du Nord. La génération plus âgée était méfiante à l'égard de ce mouvement. Elle savait trop bien que l'indépendance politique du Maroc n'irait pas sans sa transformation en un État moderne, doté de moyens techniques puissants, et cela signifiait la perte de toutes les formes traditionnelles.

De nombreux jeunes citadins étaient sous l'influence d'un mouvement venu d'Égypte, la *Salafiya,* qui cherchait à adapter la loi islamique au mode d'existence moderne en y ajoutant des éléments tirés du rationalisme européen. Il fallait remplacer la tradition par la libre interprétation du texte coranique ; et le pacte d'allégeance entre l'imam, chef de la communauté, et les docteurs de la loi, par des élections générales. On ne recherchait plus l'unité du monde musulman, mais l'union politique du « monde arabe ».

Comme le sultan Mohammed V se rapprochait de plus en plus du mouvement d'émancipation animé par la jeunesse des villes, l'administration française essaya de soulever contre le trône les tribus de l'Atlas, restées étrangères au mouvement de libération nettement arabe. Cette tentative ne réussit qu'à moitié car le peuple perça à jour le sens de ce jeu. Le sultan fut obligé de céder, mais la puissance protectrice française, en raison de cette humiliation, perdit la confiance de la population.

L'attitude hésitante dont la France fit preuve résultait d'une contradiction qui avait existé dès

le début : intellectuellement, les Marocains proches des administrateurs et des éducateurs européens étaient progressistes, or politiquement c'étaient eux qui représentaient le plus grand danger. Quant aux milieux fidèles à la tradition, qui auraient pu être utiles à l'administration française pour le maintien du *statu quo*, ils n'avaient aucune affinité avec celle-ci, qui ne pouvait s'en servir sans avoir sur eux un effet destructeur et les dévaluer dans leur fonction.

Lorsqu'une série de soulèvements se produisit en 1953 dans les villes, le résident général français fit déposer et exiler le sultan. Un nouveau sultan devait être nommé par une assemblée de chefs de tribus et de confréries représentant la population fidèle à la tradition et hostile aux tendances modernistes. Cette assemblée choisit comme imam un autre noble alaouite nommé Mohammed ben Arafa. On constata bientôt que les dignitaires qui avaient joué le rôle d'électeurs ne jouissaient pas du soutien véritable du peuple. Dans la tradition islamique, ce ne sont pas les chefs de tribus mais les docteurs de la loi qui seuls valident, par leur serment de fidélité, l'élection d'un calife ; en outre, ces électeurs, caïds et chefs de confréries, étaient considérés comme les pantins des protecteurs étrangers. Sous un régime de protectorat, toute dignité non accompagnée d'une puissance véritable ne peut que se dévaluer ; en montant le spectacle d'une intronisation sacrée, le gouvernement français épuisa le peu de respect que le peuple portait encore aux détenteurs de la tradition.

On s'attendait à ce que le nouveau sultan disposât de pouvoirs plus étendus que ceux de son prédécesseur, car cela seul aurait pu asseoir son autorité. Au contraire, privé de toute puissance temporelle, il ne conserva que le pouvoir spirituel. Il était juge sans pouvoir exécutif, protecteur de la foi sans épée, muni de surcroît d'un bouclier étranger – ce qui va à l'encontre de toute conception islamique.

Un soulèvement général contre l'administration française menaça d'éclater. Au bout d'une année, le Gouvernement français fit volte-face, déposa Ben Arafa à l'improviste et fit revenir Mohammed V de son exil de Madagascar. En décembre 1955, un gouvernement exclusivement marocain fut constitué, auquel la France transmit l'ensemble des pouvoirs en mars de l'année suivante. Le Maroc avait recouvré son indépendance.

Toutefois, la libération politique du Maroc ne mit pas fin à son asservissement spirituel. Elle l'accéléra au contraire, car pour être aujourd'hui autonome, un État doit disposer des moyens techniques inventés par l'Europe. Leur adoption entraîne la modification de toutes les formes d'existence. Or, si la forme de l'existence change, son contenu spirituel se modifie également. Dans une culture authentique, marquée par une conception de Dieu, il n'existe guère de formes purement extérieures dont la perte serait sans importance. Celles qui sont transmises traditionnellement, qu'il s'agisse des lois, des coutumes et même de l'art, lequel s'appuie sur l'artisanat, sont toutes conçues pour mener de l'extérieur vers l'intérieur, vers le sens éternel de la vie. Seul celui qui a reconnu la signification des formes extérieures, le saint ou le sage, peut s'en passer : l'homme ordinaire en est incapable. La désintégration de ce mode de vie traditionnel dans le Maghreb d'aujourd'hui est plus radicale qu'elle ne le fut jamais dans l'histoire européenne ; par sa soudaineté sans doute, mais surtout parce que le nouvel ordre, emprunté à un monde étranger, est sans rapport avec l'ancien.

Souvent, la destruction de formes apparemment superficielles entraîne des conséquences globales. Un Marocain très cultivé me dit un jour : « D'après un proverbe français, l'habit ne fait

pas le moine ; on pourrait affirmer tout aussi bien que c'est l'habit qui fait le moine. » La disparition du costume maghrébin au profit du vêtement à l'européenne est le symptôme d'un changement d'esprit. L'objection selon laquelle les vêtements européens seraient plus pratiques ne tient pas : les amples vêtements maghrébins, qui laissent les membres libres, correspondent parfaitement au climat nord-africain et à ses passages subits du chaud au froid. De plus, en alliant la simplicité ascétique à la dignité masculine et patriarcale, ils traduisent une attitude spirituelle particulière. Le turban spécialement est comme l'insigne de la dignité spirituelle : il exprime la fonction sacerdotale qui fut celle de l'homme à l'origine, une signification que la tradition musulmane lui a de tout temps attribuée. Il fut le premier à disparaître, attaqué directement par les modernistes, qui voyaient en lui le signe caractéristique d'un esprit rétrograde.

Les vêtements à l'européenne sont mal adaptés aux positions et aux gestes du service divin musulman ; ils entravent les inclinations et les prosternations, rendent les ablutions prescrites difficiles et enlèvent leur dignité aux réunions informelles où l'on s'assied à même le sol. L'homme vêtu à l'européenne est soit un « monsieur » soit un simple ouvrier, un « prolétaire ». Alors qu'autrefois les hommes se distinguaient par leur culture, le peuple se trouve aujourd'hui divisé en classes déterminées économiquement. Avec l'invasion des produits bon marché de l'industrie, une pauvreté sans beauté s'installe dans les maisons. De toutes les réalisations des temps modernes, la plus universellement répandue est une misère laide, dénuée de sens et de consolation.



Koubba *au bord de l'océan. La côte atlantique, limite occidentale du monde musulman, est bordée d'une chaîne de simples sanctuaires qui abritent la dépouille d'un saint.*

Ibn Khaldoun dit que le vaincu a toujours tendance à adopter les us et coutumes du vainqueur ; ainsi l'avance triomphale de l'Europe se poursuit irrésistiblement. L'avance non pas de la France ou d'un autre pays européen, ni celle de la culture chrétienne d'Occident, mais celle de l'Europe impersonnelle, devenue techniquement toute-puissante.

L'art islamo-mauresque, et l'artisanat qui le portait, font place à la machine. La communauté urbaine est divisée par la presse politique, la cohésion des tribus menacée par la route et toute pensée authentique, par la radio. L'irruption du monde moderne ne ressemble à aucune transformation historique précédente. Elle n'a rien d'un développement organique, rien non plus d'une catastrophe naturelle : la déchirure qu'elle provoque traverse tout. Seule lui résiste la conscience éveillée d'un héritage spirituel inaliénable ; or, de par son essence, une telle conscience est rare.

Je marchais dernièrement avec un ami marocain assez âgé dans les rues de la nouvelle ville de Fès, surpris de voir tant de grands magasins et une telle abondance d'appareils dans les vitrines. « C'était inévitable, dit mon ami, il arrive ce qui doit arriver. Et pourtant nous n'avions pas besoin de toutes ces choses. Durant treize siècles nous avons vécu sans cela et nous n'avons pas mal vécu. Il y a eu des disettes, il y a eu des guerres et parfois des épidémies ; il y a une chose pourtant que nous n'avons jamais connue, la pire de toutes les épidémies : le chômage. » – « Et pourtant la jeunesse admire toutes ces nouveautés, répliquai-je, cette jeunesse qui, après avoir vécu en Europe où elle a fait ses études, rejette tout ce que lui a légué la tradition. » – « Mais, répondit-il, cela vient tout simplement de ce que, dans vos écoles et vos universités, les sciences spirituelles ont été supplantées par les sciences profanes. » – « Et que se passera-t-il, si la chaîne d'or se rompt ? » – « Elle ne se rompra jamais complètement, dit-il simplement, elle se poursuivra en secret. Il y a des temps où l'esprit se manifeste et des temps où il est voilé. Mais, quoi qu'il puisse se passer, rien ne se fait sans la volonté de Dieu. »

Nous étions sortis de la ville. Après avoir longé les entrepôts modernes, les cabanes misérables faites de planches et de bidons, les tombeaux de saints et les tentes, nous étions arrivés au bord de l'oued Sebou dont les eaux impétueuses, couleur de terre, traversaient une vaste étendue marécageuse. Un pont de pierre à plusieurs travées franchissait le fleuve et le marécage, en direction de l'est. Au-delà, s'étendaient de douces collines qui se fondaient dans le crépuscule. Quelques feux de camp jetaient des lueurs dans le lointain. Deux ibis blancs volaient vers la ville. Un croissant de lune venait de se lever. La plaine résonnait de la stridulation des insectes, la terre entière vibrait et l'air montait en ondoyant vers le ciel. Sur le brise-lame en éperon du pilier central, un pêcheur priait, agenouillé à côté de sa canne ; il s'inclinait vers le sud-est, touchant le sol de son front.

Construit quelques siècles auparavant par le sultan alaouite Moulay Rachid, le pont était vaste, puissant, fait de simples pierres taillées, jointes sans ciment. Il avait résisté aux crues les plus dévastatrices. Mon ami s'y promenait de long en large, caressant pensivement les vieilles pierres.

POSTFACE

TITUS BURCKHARDT À FÈS

Fès, ville d'Islam parut d'abord en allemand dans une collection que Titus Burckhardt avait lui-même créée et qu'il dirigeait pour le compte d'une maison d'édition de Suisse alémanique.[5] Au moment où la version française de cet ouvrage, si longtemps attendue, voit le jour, il n'est pas hors de propos d'évoquer certaines des circonstances qui ont précédé et suivi la rédaction de ce livre par un auteur dont l'action exemplaire mais discrète, donc largement méconnue, en tant qu'expert et conseiller de l'Unesco auprès du Gouvernement marocain durant cinq années, de 1972 à 1977, a joué un rôle capital dans l'élaboration d'un programme et d'une campagne mondiale pour la sauvegarde de la vénérable Médina de Fès, reconnue comme la «capitale intellectuelle» du Royaume du Maroc.

Alors qu'il souffrait d'une douloureuse maladie et attendait avec patience et sérénité l'issue que déciderait pour lui le Seigneur des mondes, Titus Burckhardt avait accepté, à la demande de plusieurs amis, de dicter « Quelques souvenirs » de ses années de jeunesse passées au Maroc, et plus spécialement à Fès.

La relation du deuxième séjour qu'il fit au Maroc, en 1933-1934 – il avait alors 25 ans – commence par ces mots :

« À la recherche d'un maître spirituel, je m'étais établi à Fès où je partageais mon temps entre cette recherche et l'étude de l'arabe. Au bout de six mois, cependant, j'étais arrivé à un point mort : je n'avais trouvé de contact qu'avec des hommes de l'extérieur, du milieu universitaire, ou des fous de quartier, plus ou moins considérés comme des saints par les petites gens de la ville. »

Vient ensuite le récit de sa rencontre avec Hadj Mohammed Bouchara, un sage de Salé, dont la noble figure nous est restituée sur une photographie (p.139) et qui, jusqu'à sa mort en 1980 à l'âge de 108 ans, a toujours manifesté à Burckhardt l'affection d'un père pour son fils. C'est lui, à l'époque dont nous parlons, qui dirigea Burckhardt vers un des oulémas les plus réputés de Fès : Moulay 'Ali ben Tayeb al-Derqâwî, lequel était aussi un maître en soufisme, héritier de la *baraka* de son aïeul Moulay al-'Arabî (m. 1823), fondateur de l'ordre des Shâdhiliyya-Derqâwa. Au portrait et aux passages que Burckhardt a consacrés à ce maître dans sa description de Fès viennent s'ajouter les souvenirs suivants :

« Le jour où Moulay 'Ali donnait ses enseignements dans la grande mosquée, une mule sellée et caparaçonnée l'attendait devant la porte du sanctuaire pour le ramener chez lui peu avant l'heure de midi. Dès qu'il était en selle, il me faisait signe de saisir la queue de l'animal qui montait les ruelles abruptes de la Médina avec une remarquable vitesse. En passant dans le quartier Guerniz, où les maisons forment un pont au-dessus de la rue, je m'aperçus tout d'un coup que la hauteur de la rue arrivait à la nuque de Moulay 'Ali, qui courait ainsi le risque d'être décapité. À mon étonnement, il se plia sur sa selle dans une position horizontale pour se redresser avec la souplesse et la rapidité d'un roseau dans le vent.

5 Urs Graf-Verlag.

Ses vêtements étaient toujours dans un état impeccable et témoignaient de son rang de lettré. Il m'arrivait cependant de le rencontrer revêtu du froc des soufis, la robe aux multiples rapiéçages. À ces occasions, il était rentré en lui-même, difficile d'accès. Un jour, il me fit la remarque que ce vêtement relevait de la tradition du Prophète.

Il cultivait la vertu de patience et répétait souvent ce proverbe soufi : *Les saints sont comme la terre : elle ne rend pas les pierres qu'on lui jette, mais elle nous offre ses fleurs…* »

Si la haute silhouette d'un jeune homme blond vêtu d'une djellaba et coiffé d'un turban était devenue familière aux boutiquiers et artisans du souk, la présence en Médina de cet étudiant insolite fut assez vite signalée aux autorités du Protectorat, qui commencèrent à s'en inquiéter. Pour les représentants de l'administration française, il était impensable que quelqu'un, et de surcroît un étranger, pût fréquenter assidûment les cours de l'université traditionnelle et les milieux musulmans pour des motifs autres que politiquement suspects. D'où la décision prise, sans autre forme de procès, de l'expulser du territoire marocain.

Rentré en Suisse, Burckhardt ne devait revenir au Maroc qu'un quart de siècle plus tard, après que le Maroc eut recouvré son indépendance.

Sa première visite fut pour Hajj Mohammed Bouchara, de Salé ; après quoi les deux hommes se rendirent ensemble à Fès où, Moulay 'Ali al-Derqâwî étant mort entre-temps, ils allèrent prier sur sa tombe. Ils visitèrent aussi quelques-uns des sanctuaires de la ville, dont la *zâwiya* où est enseveli le soufi Ali al-Djamal (m. 1780), maître en mystique du fondateur des Derqâwa. En ce lieu, situé près du pont Bayn al-mudun qui unit les deux rives de l'oued Fès et les deux quartiers les plus anciens de la ville, celui des Andalous et celui des Kairouanais, les deux compagnons restèrent longuement à méditer, assis sur des nattes dans la petite cour qui précède le sanctuaire et dont le sol, recouvert de mosaïques de faïence en forme de niches de prière, abrite les dépouilles de vénérables membres de la confrérie.

C'est à ce moment, au printemps 1960, que Burckhardt mit la dernière main à son livre sur Fès, qu'il fit paraître la même année en allemand, sa langue maternelle. Même si plus de trente ans se sont écoulés avant la publication d'une édition anglaise (Cambridge, Royaume-Uni, 1992) et presque cinquante avant la présente traduction française, on ne peut que se réjouir que soit désormais accessible au public francophone, et tout particulièrement aux amis marocains de Titus Burckhardt, le portrait de la Médina de Fès telle qu'il l'avait connue entre 1930 et 1960. Car ce portrait est celui d'une « ville humaine[6] », c'est-à-dire – selon ce qu'explique Burckhardt – capable de répondre à tous les besoins fondamentaux de l'homme, aux nécessités de sa vie physique et affective comme à ses aspirations spirituelles ; et ce portrait tel que Burckhardt l'a peint par sa plume et fixé par son appareil photographique, ce portrait n'a pas vieilli. Mieux encore, puisqu'il dépeint un modèle d'urbanisme qui est celui de la cité musulmane classique, il est porteur d'enseignements pour quiconque se préoccupe de préserver, au milieu des poussées et des tendances souvent anarchiques du développement moderne, certaines qualités irremplaçables de la vie en milieu urbain traditionnel.

---

6 Voir p. 7.

Vers la fin de 1971, après trois ans de démarches entreprises par l'intermédiaire de la Commission nationale marocaine de l'Unesco et de son regretté président Mohammed al-Fasi, il fut décidé qu'une mission composée de deux experts se rendrait au Maroc pour examiner les problèmes posés par la préservation du patrimoine culturel de ce pays. Dès qu'il eut pris connaissance des buts de la mission et du mandat des experts, dans lequel le projet de sauvegarde de la médina de Fès figurait en bonne place, Burckhardt accepta d'apporter son concours, réagissant comme le médecin appelé au chevet d'un malade. En septembre 1972, je partis avec Burckhardt pour le Maroc.

Après un bref séjour à Rabat où furent établis, de concert avec les responsables du Ministère des Affaires culturelles, un plan et un calendrier de travail, Burckhardt, accompagné de son épouse, alla s'établir à Fès afin d'examiner les maux dont souffrait l'ancienne cité et de proposer des mesures pour la protection de son patrimoine architectural, de son artisanat, de son tissu urbain et de sa viabilité en général.

Retracer en quelques pages une activité de plusieurs années, déployée par un homme dont la rapidité de conception et la concentration dans le travail tenaient du prodige, serait une intenable gageure. Je me bornerai donc à évoquer deux aspects de sa mission auxquels Titus Burckhardt n'a jamais cessé de consacrer une bonne partie de son temps, parce qu'il en appréciait toute l'utilité et la valeur : son action didactique, comme écrivain et conférencier, et son action sur le terrain, comme enquêteur et animateur. Dans tous ces rôles, Titus Burckhardt a excellé.

En tant que conférencier, il faisait preuve d'un rare don pédagogique. Grâce à son humilité naturelle, il savait se mettre à la portée du commun des hommes. Sans jamais tomber dans la simplification ou la vulgarisation, il parvenait à présenter avec clarté des idées-clés, des notions fondamentales qu'il développait sous plusieurs angles avec une bienveillante lenteur, les faisant pénétrer *nolens volens* dans ses auditeurs. En une heure de causerie prononcée d'un ton tranquille, coupée de silences qui n'avaient rien d'hésitant mais facilitaient la réflexion et l'assimilation, il exposait quelques grands thèmes, illustrés chacun par des exemples particulièrement frappants.

Voici, à titre d'illustration, les éléments essentiels de la conférence – déjà mentionnée plus haut – où, s'adressant à un auditoire de Fâssis de naissance, Burckhardt analyse ce qui confère à Fès son caractère de « ville humaine », devenu exceptionnel dans « un monde de plus en plus mécanisé, nivelé et déshumanisé ».

D'emblée, l'orateur formule sa vision intuitive de ce qui fonde la « civilisation » musulmane, de ce qui fait la valeur de la cité, donc de l'urbanisme islamique : « Cette vie, dont Fès est la cristallisation, fait appel à l'homme entier, à l'homme qui est à la fois corps, âme et esprit, qui a des besoins physiques, une vie affective et une intelligence qui dépasse l'un et l'autre plan. » Cette considération première conduit tout naturellement à une explication, à une lecture complète de la ville, avec le rôle primordial qu'y joue l'eau, élément essentiel de la vie matérielle, du plaisir esthétique et de la pureté rituelle ; avec son architecture tournée vers l'intérieur, adaptée aux conditions climatiques et sociales autant qu'à une perspective religieuse foncièrement unitaire ; avec ses voies de circulation au « caractère dramatique », qui sont « tantôt larges et tantôt étroites, et subissent des déviations comparables à celles qui défendent l'entrée des maisons particulières – par

sagesse et par prudence, Fès n'a jamais livré facilement son cœur… » ; avec son artisanat d'art, enfin, qui tout en répondant aux nécessités physiques fondamentales, suscite le plaisir esthétique et invite l'âme à une contemplation silencieuse. « Il est dans la nature de l'art de réjouir l'âme, mais tout art ne possède pas une dimension spirituelle. Dans l'art marocain, cette dimension se manifeste directement par sa transparence intellectuelle, par le fait qu'avec son harmonie géométrique et rythmique il s'adresse, non pas à telle intelligence particulière plus ou moins empreinte de tendances passionnelles, mais à l'intelligence même, dans ce qu'elle a d'universel. »

Ces considérations si importantes pour faire saisir le rôle normatif de la cité islamique et justifier le vaste effort de préservation et de redressement devenu nécessaire, ne devaient pas, dans l'intention de Titus Burckhardt, rester de simples notions théoriques. En véritable homme de terrain, il en préparait l'application et la mise en œuvre avec une efficacité et une compétence éminemment professionnelles. Comment, après les avoir définies et caractérisées, faudrait-il s'y prendre pour conserver et réhabiliter les valeurs permanentes de la cité : ses ressources en eau, son architecture, sa texture urbaine, sa vie intellectuelle et artistique ?

Très vite, Titus Burckhardt comprit qu'aucune stratégie ne serait possible sans un inventaire du patrimoine immobilier, qui n'avait jamais été fait. Et, seul, il se mit au travail. Descendant chaque matin dans la Médina, muni d'une planche à dessin et de son appareil photographique, il se mettait en quête des chefs de quartier et, avec leur concours, entrait en rapport avec les propriétaires des grandes demeures bourgeoises pour se faire admettre à les visiter et en établir un premier recensement, illustré de croquis et de photographies. Un album décrivant quelque 70 belles maisons de Fès fut ainsi préparé, suivi d'un inventaire semblable des sanctuaires petits et grands, mosquées, mausolées et *zâwiyas*, qui comportait pour chaque édifice une fiche signalétique précisant son intérêt artistique et son état de conservation. Ces enquêtes, continuées et complétées par la suite avec l'aide de quelques membres de l'équipe interdisciplinaire du « schéma directeur », ont formé la matière de nombreux documents de travail, la plupart restés anonymes, dont la trace est conservée dans le volumineux dossier du « Schéma directeur d'urbanisme de la ville de Fès », publié par l'Unesco en 1980, et dans ses annexes.

Titus Burckhardt avait en matière d'art un jugement et un goût infaillibles. Il était très attaché à l'artisanat du Maroc, dont il appréciait pleinement le rôle, qui est de façonner un cadre de vie laissant transparaître les valeurs de l'esprit, et il comptait de nombreux amis parmi les artisans. Lors de ses pérégrinations en Médina, rien n'échappait à son regard vif, ni les œuvres de qualité, anciennes ou contemporaines, présentées à l'étalage des échoppes et des bazars, ni les productions bâtardes, souvent fabriquées selon des procédés semi-industriels, que les touristes non avertis achètent comme d'authentiques objets d'artisanat. Avec une courtoisie dont il ne se départissait jamais, il exprimait aux uns son admiration, aux autres, par voie allusive, ses réserves sur la valeur d'articles qui risquaient de ternir la réputation de l'artisanat marocain.

Dans la note de présentation d'un programme d'enseignement des arts traditionnels préparé à l'intention du Ministère des Affaires culturelles, Titus Burckhardt exposa avec sa pénétration et sa concision habituelles la nécessité de valoriser cet enseignement et l'accent particulier qui devrait y être mis sur l'apprentissage de certaines matières et disciplines :

« On ne doit pas perdre de vue que le but majeur des écoles projetées est le redressement d'un artisanat en pleine décadence. Le tourisme, qui fait vivre toute une série d'arts, les corrompt en même temps ; il les amène à faire des concessions qui en faussent le style et conduisent, de compromis en compromis, à la perte de cela même qui fait le caractère inimitable et la valeur convoitée de l'art marocain. Le seul moyen de freiner cette glissade fatale est d'instaurer un enseignement artistique rigoureux, confié à des maîtres formés aux techniques traditionnelles les plus pures et désireux d'en transmettre intégralement à leurs élèves la forme et l'esprit [...]

Les écoles d'art traditionnel ne doivent en aucune manière avoir le caractère de refuge pour des élèves intellectuellement incapables de suivre l'enseignement scolaire normal. Au contraire, ces écoles doivent représenter une élite sur le plan des talents visuels [...]

L'importance de *la calligraphie* ne réside pas seulement dans le fait que l'ornementation maghrébine comprend le décor épigraphique : la calligraphie arabe, avec sa synthèse de rythme et de forme est comme la clé de l'art islamique en même temps que la pierre de touche pour la maîtrise d'un style donné [...]

Quant à *la géométrie des figures régulières*, elle est à la base des arts décoratifs du Maghreb ; l'élève doit savoir construire ces figures à l'aide de la règle et du compas ; il doit pouvoir développer une figure à partir d'une autre et connaître les lois de proportions qui en découlent.

L'enseignement de *l'histoire de l'art* doit être essentiellement visuel, c'est-à-dire que son but ne consiste pas à charger la mémoire des élèves avec des dates et des terminologies scientifiques, mais à nourrir leur imagination visuelle. Sans être exclusive, cette histoire – ou cette typologie – de l'art doit se concentrer sur l'art islamique, dont les différentes variantes comportent des enseignements directements valables pour les élèves de ces écoles : y a-t-il quelque chose de plus instructif pour un élève qui s'initie à l'art des zelliges, par exemple, que l'étude des décors en terre cuite émaillée de Boukhara ou de Samarcande ? »

Jusqu'à présent ces conseils n'ont pas été suivis des réalisations espérées. Exprimés sous des formes et en des occasions diverses, ils n'en imprègnent pas moins toute la philosophie du programme de protection et de réhabilitation de la ville historique de Fès, programme dont Titus Burckhardt fut pendant plus de deux ans le pionnier solitaire et dont il resta le conseiller très écouté après qu'eut été créé l'Atelier d'urbanisme chargé d'établir le schéma directeur pour la sauvegarde de la Médina et le développement futur de toute l'agglomération urbaine.

Une fois ce travail achevé, à la fin de 1977, Titus Burckhardt regagna sans bruit son balcon du Léman, revenant à Fès en avril 1978 pour y donner une conférence publique sur « Fès et l'art de l'Islam »[7] et faire connaître les sanctuaires de Fès, leurs caractères architecturaux et leur typologie à un groupe de jeunes fonctionnaires des administrations locales qui se préparaient à exercer des fonctions d'animateurs et à faire participer la population aux mesures de sauvegarde. Un an plus tard, il prenait part, à Fès également, à un séminaire organisé par le Prix Aga Khan d'architecture islamique – il était

[7] Publiée dans *Actes du Séminaire expérimental d'animation culturelle,* Fès, 7 mars - 28 avril 1978, Fonds international pour la promotion de la Culture, Unesco - Conférences, vol. I, pp. 109-119.

alors membre du Grand Jury – sur le sujet : « L'architecture comme symbole et marque d'identité » ; durant les débats, il intervint plusieurs fois pour souligner, et défendre, la nature symbolique et centrale de l'art islamique.[8] Enfin, le 9 avril 1981, il se rendit à Fès pour assister comme invité d'honneur aux manifestations organisées pour le lancement, par le Directeur général de l'Unesco, de la Campagne mondiale pour la sauvegarde de Fès.

Ce devait être là son dernier voyage. Déjà très affaibli par la maladie, il rapporta de Fès l'impression que beaucoup de discours avaient été prononcés mais qu'aucune mesure concrète n'avait encore été prise pour mettre en place les structures de sauvegarde depuis longtemps requises.

Jusqu'à ce jour, Fès reste la métropole surpeuplée, fatiguée dans son infrastructure, pour laquelle Titus Burckhardt souhaitait une cure de rajeunissement et un nouveau départ vers un cycle de vie capable de promouvoir les plus belles valeurs de l'islam et de les transmettre aux générations futures. Une métropole où beaucoup de miracles se sont déjà produits et où peuvent encore germer et fleurir les idées à la fois profondes et réalistes qu'y a semées Titus Burckhardt.

Jean-Louis Michon
Genève, 2005

---

[8] Voir : "Architecture as Symbol and Self-Identity", *Proceedings of Seminar Four in the series "Architectural Transformations in the Islamic World"*, Fez, Morocco, October 9-12, 1979, The Aga Khan Awards, 1980.

EN GUISE DE CONCLUSION

LES SCIENCES TRADITIONNELLES À FÈS[1]

La science traditionnelle (*al 'ilmu-t-taqlîdî*) et la science moderne n'ont que peu ou rien en commun ; elles ne possèdent pas la même racine ni ne portent les mêmes fruits. Qui dit tradition dit transmission ; il s'agit d'une transmission essentielle d'origine non humaine, destinée à assurer la continuité d'une influence spirituelle et d'une science intégrale qui, en cas de perte, ne sauraient être reconstituées par des efforts humains. Tout autre est la nature de la science moderne, qui est fondée sur l'expérience sensible, sur quelque chose donc qui est en principe accessible à tout homme, de sorte que cette science peut toujours être rebâtie à partir de zéro, à condition qu'on dispose d'expériences suffisantes. Cette condition est d'ailleurs difficile à remplir, puisque les expériences scientifiques et les conclusions qu'on en tire s'accumulent dans une telle progression qu'il est devenu impossible d'en embrasser la totalité. L'expérience sensible, pratiquée méthodiquement et comme seule approche de la réalité, s'enfonce dans la multitude indéfinie des phénomènes physiques et risque par là même d'oublier son propre point de départ : l'homme dans sa nature intégrale, l'homme qui n'est pas seulement une donnée physique, mais à la fois corps, âme et esprit (*jasad, nafs, rûh*).

Demandez à la science moderne : qu'est-ce que 1'homme ? Elle se taira par conscience de ses propres limites, ou si elle répond, elle dira que l'homme est un animal aux facultés cérébrales particulièrement développées. Et si vous posez la question de l'origine de cet animal, elle vous parlera d'une chaîne infinie de coïncidences, d'accidents, de hasards. Autant dire que l'existence de l'homme n'a pas de sens.

Demandez à la science traditionnelle : qu'est-ce que l'homme ? Elle vous répondra par des métaphores – les histoires bibliques et coraniques de la création d'Adam – qu'on serait tenté d'écarter comme une mythologie désuète, si l'on ne devinait pas que ces récits sacrés véhiculent une vision profonde de l'homme, beaucoup trop profonde pour être enfermée en des définitions rationnelles. Et la première chose que nous en retenons, c'est que l'homme a une cause unique, qui se situe au-delà de toutes les contingences, et que son existence sur terre a un sens. Ce sens – ou cette vision de l'homme – n'a rien à faire avec une science empirique ; on ne saurait la reconstituer à partir de l'expérience et du raisonnement, car elle concerne l'homme, non pas sous le rapport de son existence spatiale et temporelle, mais « sous le rapport de l'éternité », si l'on peut s'exprimer ainsi.

La tradition sous toutes ses formes est essentiellement un souvenir (*dhikrâ*) de cette vision intemporelle de l'homme et de son origine, qu'il s'agisse de la transmission de lois et coutumes sacrées, ou de la transmission de leur signification spirituelle, dans la mesure où celle-ci peut être transmise d'homme à homme, c'est-à-dire dans la mesure où les maîtres sont autorisés à l'exposer et les disciples prêts à la recevoir.

---

[1] Discours prononcé par Titus Burckhardt à Fès, en automne 1972, devant d'anciens élèves de l'Université al-Qaraouiyyine. Le texte de cette conférence, rédigé en français par l'auteur, a été publié dans les *Études traditionnelles*, n° 458, Paris, octobre-décembre 1977 et repris dans *Symboles*, Archè, Milan, 1980.

Ces considérations d'un ordre très général et d'une expression inévitablement sommaire étaient nécessaires pour situer notre thème, pour préciser, notamment, ce que nous entendons par « science traditionnelle ». En même temps, elles situent notre quête personnelle, qui nous conduisit à Fès, voici bientôt quarante ans. À cette époque, bien des branches de la science islamique, telle qu'elle avait existé à son apogée médiévale, ne faisaient plus partie de l'enseignement donné dans la grande mosquée al-Qaraouiyyine. Au XIVᵉ siècle déjà, Ibn Khaldoun s'était plaint d'un certain appauvrissement intellectuel dans le milieu savant de Fès, et cet appauvrissement dut s'accentuer durant les siècles suivants, jusqu'à la venue des Français au Maroc. La réduction progressive des domaines de la science n'était cependant pas uniquement l'effet d'une décadence ; c'est la domination exclusive du Malikisme qui avait simplifié l'étude du droit, tandis que l'Acharisme avait éliminé la philosophie hellénisante. D'une manière plus générale, il y a dans le génie maghrébin une tendance à réduire les choses à l'essentiel et au rigoureusement nécessaire. L'enseignement de l'histoire, par exemple, ne subsistait plus que sous la forme de l'histoire sacrée, celle des débuts de l'Islam, parce que seule l'histoire sacrée mérite d'être retenue : elle exprime des vérités (*haqâïq*) intemporelles. Quant à l'astronomie, elle était réduite aux calculs qui permettent d'établir le calendrier musulman et les heures de prières. Malgré ces réductions – et peut-être même à cause d'elles – l'ensemble des sciences enseignées, dans les années 30, à la grande mosquée al-Qaraouiyyine, se présentait comme un édifice parfaitement uni, alors que l'enseignement universitaire moderne est divisé en différentes disciplines, qui divergent souvent entre elles. Ici, à al-Qaraouiyyine, toutes les branches du savoir : la langue, la logique, le droit, la morale et la théologie convergeaient vers un seul et même but ; et l'on pourrait également dire qu'elles dérivaient d'une seule et même source, du Coran et du *Hadîth,* qui sont le fondement à la fois de l'ordre spirituel et de l'ordre social dans l'Islam.

On pouvait s'étonner du zèle des grammairiens, qui dissertaient pendant des heures et des jours sur un seul verbe, une seule forme, un mot d'arabe. Or il n'est pas surprenant qu'une langue qui a servi de réceptacle à la révélation divine, et qui, de ce fait, garde une profondeur et une finesse que les langues profanes ont perdues, soit choyée comme la plus précieuse des choses.

On pouvait s'étonner également de la minutie avec laquelle les spécialistes du *hadîth* examinaient l'*isnad* d'une tradition (leur mémoire était d'ailleurs prodigieuse). Or il n'est pas surprenant que pour des paroles dont dépend la vie même et de la communauté et de l'âme individuelle, les preuves de l'authenticité soient pesées avec une balance d'or.

Mais il y avait autre chose qui pouvait à plus juste titre étonner et même rebuter l'observateur non averti, à savoir le style apparemment rationaliste et en tout cas franchement légaliste qu'assumait généralement l'enseignement donné dans la grande mosquée. Parfois les cours, prenant la forme d'un dialogue entre maître et disciple, rappelaient une discussion juridique. Il est vrai que la pensée juridique avait sa place très légitime dans cet enseignement, puisque la *sharî'ah* est une loi, et le droit qui en découle constituait le principal objet d'étude pour la plupart des élèves. Cependant, sur le plan théologique (le *kalam*) la pensée légaliste avec ses pour et ses contre, ses *law kâna, in kâna* et *lam iakun* pouvait donner l'impression d'un rationalisme, c'est-à-dire d'une pensée toute faite d'alternatives et de ce fait trop schématique pour être adéquate à son objet, la Réalité infinie. Il ne s'agissait cependant que d'un rationalisme provisoire ou de surface, car en définitive aucun des *'ulamâ* qui argumentaient

selon cette méthode n'aurait prétendu faire de la raison humaine la mesure de toute chose, comme le prétend en fait la science moderne. La différence entre les deux points de vue, celui du *fiqh* et celui du rationalisme moderne, qu'il soit philosophique ou simplement scientifique, est en somme la suivante : pour le premier, la raison n'englobe pas toute la réalité, loin de là, mais elle la traduit à sa manière et dans la mesure où elle s'ouvre à la révélation divine ; pour le second – le rationalisme philosophique aussi bien que le rationalisme scientifique – tout doit pouvoir s'expliquer par la raison, et par elle seulement, bien qu'on ne sache pas ce qu'est cette raison, ni pourquoi elle possède ce droit quasi absolu en face de la réalité.

Remarquons que chez les meilleurs parmi les savants fâssis, la routine juridique était tempérée par une très vive conscience de la fragilité humaine, donc par une sorte de précaution constante, qui leur conférait beaucoup de dignité. Et c'est peut-être cette vertu qui exerçait la plus grande influence sur leur milieu humain, sur leurs élèves et non moins sur les simples gens du peuple qui venaient assister aux cours donnés à al-Qaraouiyyine, assis à respectueuse distance du professeur entouré de ses disciples habituels.

D'une manière générale, le caractère ouvert et généreux de l'enseignement avait une influence bénéfique sur toute la ville. La relation entre professeur et élève était humaine, non entravée par des règlements mais fondée sur la confiance réciproque. Très souvent, maître et disciple ne travaillaient que pour l'amour de la science. Bien des professeurs ne recevaient qu'un très modeste salaire ou même aucune rétribution ; certains vivaient de quelque métier exercé à côté de leur fonction d'enseignant ou de dons que leur faisaient de riches citadins.

De temps en temps des ouvrages classiques du soufisme (*at-Tasawwuf*) ont été lus et commentés à al-Qaraouiyyine. Nous avons assisté nous-même à la lecture du *Ihyâ 'ulûm ad-dîn* d'al-Ghazzâlî, et ce n'était pas la première fois au Maroc que cet ouvrage jouait le rôle de conciliateur entre le *fiqh* et le *tasawwuf,* la Loi et la mystique, le *'ilm azh-zhahir* et le *'ilm al-bâtin,* la « science extérieure » et la « science intérieure ». En général, cependant, les professeurs de l'université al-Qarouiyyine étaient très réservés à l'égard de tout ce qui venait du soufisme. À l'époque du protectorat, cette attitude se renforça par l'opposition politique entre le milieu universitaire et les confréries (*turuq*), opposition que l'administration coloniale sut exploiter à fond. Les confréries dérivent bien du soufisme, dont elles représentent en quelque sorte la forme populaire ; en même temps, elles constituaient des groupements humains trop importants pour ne pas être l'objet de pressions politiques. Celles-ci trouvaient un point d'appui dans le fait que beaucoup de ces confréries n'avaient plus à leur tête de véritables maîtres spirituels mais des chefs purement nominaux, le plus souvent des descendants du fondateur de la confrérie ; or, l'hérédité physique n'est pas un garant de spiritualité. Les véritables maîtres spirituels – il en existait toujours – se tenaient à l'écart de la politique et des grands mouvements collectifs et ne s'entouraient que d'un petit nombre de disciples ; c'est dans ces milieux plus ou moins isolés que le vrai *tasawwuf* était enseigné.

D'un autre côté, il y a toujours eu des savants d'al-Qaraouiyyine qui, sans adhérer nécessairement au soufisme, en reconnaissaient la validité, pour la simple raison que le *fiqh* ne saurait embrasser toutes les dimensions de la religion (*ad-dîn*). On se souviendra de la distinction que le fameux *hadîth Jibraïl* établit entre *al-islâm, al-imân* et *al-ihsân.* Les deux premières dimensions du *dîn* comprennent respectivement les actions prescrites et les dogmes – et c'est là très exactement le domaine de la science

scolastique – tandis que la troisième dimension, la vertu spirituelle, se réfère à la vie contemplative. Selon les paroles mêmes du Prophète, *al-ihsân* consiste en ce « que tu adores Dieu comme si tu le voyais ; si tu ne le vois pas, c'est Lui qui te voit ». En d'autres termes : ta religion n'est parfaite que si tu es entièrement présent dans l'acte d'adoration ; or si tu l'es, tu ne verras pas Dieu, mais tu gagneras la certitude qu'Il te voit. Ces quelques mots résument toute une pratique intérieure, dont le développement est en principe illimité, puisque son objet est infini, et suppose, non pas un savoir plus ou moins dialectique, mais une « science du cœur ».

La présence de l'homme – corps, âme et esprit – dans l'acte d'adoration s'ouvre sur la présence de Dieu dans l'homme, s'il est permis de résumer en ces termes tout un univers spirituel trop subtil et trop complexe pour être défini à la légère. En un certain sens, tout le *tasawwuf* se développe à partir de l'exigence de sincérité (*ikhlâs*); adorer Dieu comme si on Le voyait, c'est L'adorer sincèrement ; or, cet effort conduit logiquement à une conversion (*tawbah*) de tout l'être humain, conversion qui opère une sorte d'inversion du rapport sujet-objet dans la vision intérieure : jusque-là, l'homme voyait toutes choses par l'œil de son « moi », son âme passionnelle, et toutes choses en assumaient la teinte ; dorénavant, l'homme voit son propre « moi » par l'œil de l'esprit, qui le juge et le transcende ; or, « qui connaît sa propre âme, connaît son Seigneur » (*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbah*) selon le *hadîth.*

Pour ramener les choses à leur plus simple expression, nous pouvons encore dire ceci : on sait qu'en Islam, le croyant est sauvé en fin de compte par le double témoignage qu'« il n'y a pas de divinité hors Dieu », et que « Mohammed est l'envoyé de Dieu », le premier témoignage intégrant en quelque sorte le second. Or, le *tasawwuf* donne à ce témoignage toute la signification qu'il peut avoir, et il exige en même temps que le témoin soit parfaitement sincère. Ce qui revient à dire que, pour le *tasawwuf,* toutes choses s'effacent finalement devant l'absolu : le monde, qui n'est que, son reflet, et l'ego, qui en est à la fois le reflet et le voile (*hijâb*) ; le reflet, parce qu'il tient, comme toutes choses, son existence de Dieu, et le voile, parce qu'il s'attribue *a priori* un caractère absolu qui n'appartient qu'à Dieu seul, *lâ ilâha illâ-Llâh.*

Nous avons dit que les confréries représentent la forme populaire du *tasawwuf,* ce qui n'exclut pas l'existence, en leur sein, de véritables trésors spirituels. Des traités fondamentaux du *tasawwuf* comme les *Hikam* d'Ibn 'Atâ Allâh étaient lus et commentés parmi les frères, et les poèmes d'Ibn al-Fâridh, de Shushtari et d'autres grands soufis, que l'on chantait pendant les séances de *dhikr,* évoquaient les plus hautes vérités spirituelles ; celles-ci sont parfois mieux comprises par des hommes simples et apparemment incultes que par des savants, car l'intelligence du cœur et celle du cerveau ne se comparent pas.

Le Maroc a toujours été une terre de soufis ; il a recueilli l'héritage de toute une pléiade de grands maîtres qui, aux VIe et VIIe siècles de l'hégire, quittèrent l'Espagne pour s'établir en Afrique. À une époque où l'Europe vivait déjà, avec la Révolution française et le commercialisme anglais, les grandes victoires du matérialisme, le Maroc connut une nouvelle floraison de vie contemplative. Des maîtres comme al-Arabi al-Derqâwi ou al-Harrâq représentent toujours le *tasawwuf* le plus pur.

La médecine traditionnelle, qui avait été enseignée en marge des cours officiels d'al-Qaraouiyine, fut bannie du protectorat français. Le mépris des Européens pour les sciences « médiévales », et « arriérées » y fut certainement pour quelque chose. Cette médecine continua cependant d'être pratiquée

clandestinement. A-t-elle entièrement disparu de nos jours ? On aurait bien des raisons de la regretter, car cette science, que les Arabes avaient héritée des Grecs mais qu'ils enrichirent considérablement, comportait, outre ses innombrables expériences, une vision de synthèse que la science médicale moderne pourrait lui envier.

Cette vision de synthèse constituait d'ailleurs le lien qui rattachait la médecine gréco-arabe à l'univers intellectuel de l'Islam. Unité-totalité-équilibre – ce sont là les points de référence de la pensée islamique, et c'est l'équilibre, précisément, qui est le principe de la médecine traditionnelle. Selon sa perspective, toute la nature, et *a fortiori* l'organisme humain, sont régis par la loi de l'équilibre. Il y a quatre humeurs radicales qui, analogues aux quatre éléments, se combinent subtilement dans les diverses fonctions vitales ; toute rupture d'équilibre entre ces humeurs engendre une maladie. L'art du médecin est d'aider la nature à retrouver son équilibre originel. La nature agit par forces complémentaires ; elle tempère la chaleur par le froid et l'humidité par la sécheresse, ou l'expansion par la contraction et la dissolution par la coagulation ; le médecin fera de même, en utilisant ce qui, dans la nature, correspond à ces forces. La *materia medica* consistait généralement en matières végétales et, de préférence, en des plantes qui étaient aussi des aliments et que le corps absorbe spontanément. Beaucoup de ces moyens se retrouvent dans la médecine populaire.

Puisque nous venons de parler de la médecine traditionnelle, il nous faut aussi mentionner l'alchimie, qui est également une science ou un art d'origine préislamique mais spirituellement intégré dans l'Islam. Sur l'alchimie, qui fut pratiquée à Fès jusqu'à une époque très récente, on se fait ordinairement des idées entièrement fausses, à savoir l'image d'une pratique superstitieuse ayant pour but – parfaitement illusoire – la transmutation du plomb ou d'autres métaux vils en or. En fait, c'est sous cette apparence « fumiste » que la véritable alchimie se cachait souvent. Pour celle-ci, le plomb ou le métal vil, qu'il s'agissait de transmuer en or, n'était que le symbole – fort adéquat d'ailleurs – de l'âme humaine plongée dans l'obscurité et dans le chaos des passions, tandis que l'or représente la nature originelle de l'homme, où le corps même est ennobli et transfiguré par la vie de l'esprit. Chaque métal vil, image d'un certain état d'âme, est considéré comme un « or malade », tandis que l'or correspond à l'équilibre parfait des forces naturelles ; on reconnaîtra ici les principes qui régissent aussi la médecine traditionnelle. La véritable alchimie est en quelque sorte une médecine de l'homme total, de l'homme fait de corps, d'âme et d'esprit. Mais pourquoi cet emploi de symboles métallurgiques, de descriptions d'étranges procédés chimiques pour exprimer des réalités d'un tout autre ordre ? Sans doute parce que les métiers du « feu » – les métallurgistes, les fondeurs, émailleurs, céramistes, etc. – existent et que leurs procédés se prêtent tout naturellement – ou providentiellement – à l'expression des états et transformations très intimes de l'âme.

Ici, nous nous permettons d'insérer un épisode personnel : nous avons écrit un livre sur l'alchimie, dans lequel nous exposons notamment la dimension spirituelle de cet art. Un historien bien connu de ce domaine nous approuva dans un compte rendu, mais insinua : « Nous reprocherons une seule chose à l'auteur de ce livre : de ne pas avoir mentionné le rôle de la ville de Fès, qui abrita les derniers alchimistes ».

Nous avons vu que science et art sont souvent les deux faces d'une seule et même tradition ; la médecine, notamment, est à la fois une science et un art ; l'alchimie se désigne elle-même comme un

« art royal », et le *tasawwuf* peut être appelé un art spirituel. D'un autre côté, les arts plastiques traditionnels – l'architecture, la sculpture, la mosaïque et ainsi de suite – présupposent un certain savoir qui, sans être explicite, ne constitue pas moins une sorte de science traditionnelle. Savoir utiliser un compas à corde pour tracer le profil d'un arc mauresque avec son ogive et ses pieds-droits, ou tout autre procédé de ce genre, comme l'emploi de certains schémas géométriques pour établir les proportions d'un édifice, d'une fontaine ou d'un ornement, constitue bien un élément de science.

Il est particulièrement significatif que le savoir-faire, dans un art traditionnel, concerne à la fois la solution technique et la solution esthétique d'un problème donné ; ainsi, pour reprendre notre premier exemple, le procédé qui permet de tracer le profil d'un arc concerne aussi bien sa stabilité que son élégance. Utilité et beauté vont de pair dans l'art traditionnel ; ce sont là deux aspects inséparables de la perfection, telle que la tradition l'envisage : « Dieu prescrit la perfection en toute chose » (*Inna-Llâha kataba-l-ihsâna 'alâ kulli shaï*), selon le *hadîth.* Nous rencontrons ici de nouveau le terme de *ihsân* que nous traduisons par « vertu spirituelle » dans le cas du soufisme, ou simplement par « vertu », et qui comporte également les sens de beauté et de perfection.

Dans l'art ou dans l'artisanat – la tradition ne sépare pas ces deux professions – l'enseignement est souvent muet ; le disciple voit faire son maître et l'imite. Mais il n'y a pas que les méthodes de travail ; le bon artisan se distingue par tout un ensemble de valeurs humaines : la patience, la discipline, la sincérité. On ne saurait surestimer la qualité pédagogique de l'art au sens traditionnel de ce terme. Parmi les artisans de Fès, nous avons connu des hommes versés dans l'une ou dans l'autre science, celle du *fiqh* ou celle du *tasawwuf,* et plus particulièrement des hommes qui voyaient dans les plus modestes occupations de leur métier un moyen de perfectionnement spirituel (*ihsân*).

Comment la tradition, dans un art plastique, s'accorde-t-elle avec la liberté créatrice, sans laquelle l'art n'est pas l'art ? Par la tradition, l'artiste dispose d'un ensemble de modèles ou de formes typiques qu'il combinera ou adaptera suivant les circonstances, ou plus exactement suivant le but particulier de l'œuvre. En adaptant il crée, mais cette création obéit à certaines lois : les formes-modèles sont comme les éléments d'un langage qui possède sa grammaire et sa syntaxe ; la maîtrise de 1'art, c'est pouvoir s'exprimer librement tout en obéissant aux règles du langage – ou plutôt : c'est pouvoir s'exprimer librement grâce aux ressources du langage. Si l'expression est juste et qu'elle est adéquate au but de l'œuvre, elle est nourrie par une sorte d'inspiration qui provient du fond non individuel de la tradition ; car de même que la science islamique est enracinée dans le Coran, dont elle est le commentaire plus ou moins direct, de même les formes typiques de l'art islamique sont enracinées dans l'esprit de l'Islam, dont elles sont comme les traces visibles ; or, l'Islam, comme toutes les grandes traditions spirituelles de l'humanité, n'a pas été « inventé » par l'homme.

INDEX DES NOMS PROPRES, DES NOMS DE LIEUX ET DES LOCUTIONS ARABES ET BERBÈRES[1]

'Abdallah ibn Yâsîn 34
'Abd al-Azîz 74
'Abd al-Mumin 38, 39
'Abd al-Rahmân 48
'Abderrahman, Moulay 48
Abd el-Kader 24, 31, 48
'Abd el-Krim 152
Abû Abdallah 117, 133
Abû Bekr 34, 36, 56, 92, 126
Abû Ja'far ben 'Atya 39
Abû'l-Hassan Ali ben Maymûn 107
Abû'l-Alâ (voir Idris al-Mamûn ben Yaqûb al-Mansûr) 40, 42
Abû Madyan Chuayb 58, 125, 126, 127, 128, 129, 137
Abû Marwân 'Abd al-Mâlik 118
Abû Yaqûb ben Yakhlaf al-Qûmî al-Abbâsî 128
Abû Ya'za 127
Aghmât 34
Aït Tserruchen 50
Acharî, al- 37
Âdil, al- 42
Alam, al- 129, 130
Alaouites 46s, 57, 134
Alâwî, Ahmad ben Mustafâ, al- 116, 138
Ali 56, 57
Ali al-Djamal 135
'Aliya, al- 67
Almohades (voir Muwahhidûn) 37, 40, 42, 43, 44, 60, 71, 122
Almoravides (voir Murâbitûn) 32, 37, 38, 67, 119
Amîr al-muminîn 55
Andalous 67
Aouled Delim 29
Aouraba 56
Averroès (voir Ibn Ruchd) 39, 40, 103
Ayn Mâdî 35

Bab al-Foutouh18, 132
Bab al-Guissa 13
bâdiya 20
Banû Hilâl 23
Banû Marîn (voir Mérinides) 40, 44
Banû Sulaym 23
Banû Wattâs (voir Ouattassides) 45
Barnûsî, Ahmad al- (voir Zarrûq al-Barnûsi)
barzakh 140
Basrî, Hassan al- 126
Ben Arafa, Mohammed 17
Ben Hûd 42
Beni Ifren 34
Beni Zerwâl 135, 138
Berghwâta 34
Bidjâya (Bougie) 107, 128
Bistâmî, Abû Yazîd, al- 126
Blida 135
Bouchara, Moahammed 139
Bougie (voir Bidjâya) 107, 128
Bou Iblane 13
Bou Khrareb 7

calife (voir khalîfa)
Châdhilî, Abû'l-Hassan 'Ali ben 'Abdallah, al- 125, 128, 129, 130
chahâda 18, 125
charîah 111
Cheikh, Mohammed al- 45, 46
Cheikh al-akbar, al- 128
Chichtî, Mu'în al-Dîn 126
chorfa, s. chérif 57, 82, 83, 132

Dadjâl 108
Dalâil al-khayrât 134
Derqâwa 108
Derqâwî, al-'Arabî, al- 108, 135, 138, 139, 140, 143

[1] Remarque sur la prononciation : u et w devant voyelle se prononcent « ou ».

Derqâwî, Ali ben Tayeb, al- 108
dhikr 128, 137
Dhû Nûn al-Misrî 126
Djazûlî 133, 134
Djebâla 21
Djibrîl (archange Gabriel) 126
Djîlânî, Abd al-Qâdir, al- 126
Djîlî, Abd al-Karîm, al- 92
Djunayd 126

Embarek (voir Mbârek) 29, 31

faqr 128
Fâs Djedîd 13, 72
Fâsî 83
Fâtima 56, 57, 83
fiqh 107, 114
fondouk 70
fuqarâ, s. faqîr 127, 128, 138, 143, 144

Gabriel, archange (voir Djibrîl) 131
ghafla 126
Gharb 19, 20, 57, 67
Ghazzâlî, al- 37, 39, 117, 127
Guercif (Aguersif) 44

Habîb al-Adjamî 126
habûs 73
hadîth 38, 114, 131
Hafîz, Moulay 48
haïk 71
Hammû ben Rahmûn 86
Haqîqa 128, 138
Haqq, al- 101
haram 89
harîra 103
Harrâg, Mohammed al- 144
Harrâs, Abû Masûd al- 118
Harzihim, Abû'l-Hassan ben 127
Hassan 56, 83
Hassan, Moulay 60
hégire 44, 56, 67, 117, 126, 132, 168
Hikam 119, 136
horm 17
Hussein 83

Ibn Abbâd al-Rundî 117, 119
Ibn Abdûn 123
Ibn Âchir 118
Ibn 'Arabî, Muhyi-d-Dîn 40, 128, 129
Ibn Atâ Allâh 119, 130, 136, 137
Ibn Khaldoun 19, 20, 21, 22, 26, 27, 31, 37, 46, 47, 48, 49, 55, 56, 82, 83, 91, 107, 155
Ibn Machîch, 'Abd al-Salâm 129, 130
Ibn Ruchd (Averroès) 39
Ibn Toumert (Almohades) 37, 38, 57, 60
Ibn Tufayl 39
Idris Ier ou Idris al-akbar 15, 57, 67, 81, 86, 119
Idris II 15, 57, 67, 81, 86, 119
Idris al-Mamûn ben Yaqûb al-Mansûr 40
Idris ben 'Abdallah al-Kâmil 13, 16, 56, 57
Ifriqiya 23
ihsân 111
imam 78
Imâm Mâlik (voir Mâlik ben Anas)
îmân 111
Ishâq ben 'Abdallah 56
islâm 111
Islam, al- 55
Ismaïl, Moulay 46, 47, 120, 134
Issâ 42, 108
Issâwa 134
Ito 50

kaïssariya 69, 70
Kattânî, Mohammed ben Djafar al- 56, 57, 83, 101, 117, 134
Khalaf, Mohammed ben 123
khalîfa 55
Khalwatiya 134, 135
Khayyât al-Rakâyî, Mohammed, al- 134
koubba 154

Lamtouna 32, 34, 37
Layla 143
Louata 34

madjdhûb 84
Maghrâwâ 34
Maghreb 19, 23, 34, 36, 37, 38, 40, 44, 46, 47, 62, 67, 70, 82, 91, 107, 117, 125, 126, 134, 135, 138, 140, 153

al-Maghreb al-aqsâ 19
mahdî 38, 42, 60, 109
malâmatiya 131
Mâlik (l'imâm) 107
Mâlik ben al-Marhal 123
Mâlik ben Anas 114
Mamûn, al- (voir Idris al-Mamûn ben Yaqûb al-Mansûr)
marbût (marabout) 32
mâristân 73
Masmouda 37, 71
mawqit 119, 120
Maziâtî, Abû'l-Qâsim al- 122
Mbârek 29, 31
mchâtîn 74
Mekîdî 43
Mellah 71, 73
Mérinides (voir Banû Marîn) 40, 44, 45, 46, 72, 73, 95, 107
mihrab 38, 78, 118, 119, 121
Mohammed, le Prophète (voir Prophète) 47, 56, 62, 64, 78, 83, 101, 108, 109, 112, 126, 130, 131, 134
Mohammed ben Arafa 153
Mohammed V 152, 153
Mokhtârî, Mohammed ben Issâ al- 134
Moulay 58
Moulay Abderrahman (voir Abderrahman) 48
Moulay 'Abdallah ben Ibrâhîm 134
Moulay 'Ali 108, 110, 112, 115, 116, 117, 124, 125, 142, 144
Moulay Hafîz (voir Hafîz) 48
Moulay Hassan (voir Hassan) 47, 60
Moulay Idris (voir Idris) 17, 29, 32, 54, 58, 59, 68, 70, 85, 86
Moulay Ismaïl (voir Ismaïl) 46, 47, 120, 134
Moulay al-Siddîq (voir Siddîq) 84, 86, 138
Moulay Tuhâmî (voir Tuhâmî) 134
Moulouya 19, 26, 28
Muhâsibî 127
muqaddimîn, s. muqaddim 73
Murâbitûn (Almoravides) 32, 37, 38
murchid 126
Mursî, Abû'l-Abbâs al- 130, 136
Muwahhidûn (Almohades) 37

nafs 140
Naqchbandiya 134, 135
Nejjârîn 82

Omar 42, 56
Othman 42, 56
Ouattasides (voir Banû Wattâs)
Oued Nfîs 38, 41
Oulili (voir Volubilis) 56
oumma 57

Prophète (voir Mohammed) 17, 27, 32, 38, 45, 46 47, 55, 56, 57, 60, 62, 67, 70, 82, 83, 92, 101, 108, 109, 110, 112, 114, 127, 131, 132, 134

qâdî al-qudâ 73
Qâdiriya 134
qalb 140
Qaraouiyyine 13, 18, 67, 70, 73, 108, 109, 110, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 132
qasîda 18
Qâsim Zerhûnî 46
Qasr Firaoun 58
Quchayrî 129
Quraych 56
Quraychites 56

Rachîd 155
Ramadan 121, 122
Raoudh al-Qirtas 38, 40, 44
ribât 34
Roumi 51
rûh 122, 140
Rûh al-Muhammadî, al- 130
Rûmî, Djalâl al-Dîn 126
Rûsî, Abdallah al- 134

Saadiens 45, 46, 57, 95, 119
Salé 46, 118
Sârî al-Saqatî 126
Sebou 7, 13, 155
Sebtî, Abû'l-Abbâs al- 103
Sanhâdja 26, 32
Sanhâdjî, 'Ali al- 131, 132

Seqallî 83, 134, 135
Siddîq, Moulay al- (voir Moulay al-Siddîq) 84, 86, 138
Sijilmassa 34, 44
soufi 112, 116, 117, 118, 119, 125, 126, 129, 131, 132, 158
souk al-Attârîn 14, 16, 17, 93
sounna 7, 70, 114, 131
Sous 43, 45, 82, 133
Suârî, Ibrâhîm al- 101

Tachfîn, Youssouf ben 34, 36, 67
Tâdilî, Mohammed al- 138, 140
Tafilalet 46, 80
Tafraout 133
tafrîd 128
tarîqa, pl. turuq 14, 16, 17, 158
Taroudannt 43
tasâtir 94
tasawwuf 125, 129, 167, 168, 169, 170
tawfîq 126
tawhîd 37, 114, 125, 128
Tayeb, Ali ben Tayeb, al- 108, 140, 142
Taza 19, 38, 40
Tidjânî, Ahmad al- 135
Tinmal 38
Tuhami, Moulay 134
turuq (voir tarîqa) 126, 167

'Ubbâd 128
Uqâb 44
umanâ, s. amîn 74

Volubilis (voir Oulili) 56, 58

Wârith, al- 50
Wazzânî (famille) 83
Wazzânî, Abdallah ben Ibrâhîm al- 134

Yahyâ 42
Yalâ 119
Yaqûb al-Mansûr 39, 128

Zab 44
zakât 74
Zalagh, mont 127, 141
Zarbatâna 134
Zarrûq al-Barnusî, Ahmad 131, 141
zâwiyya 132, 133, 138
Zayneb 34, 36
Zenata 26, 34, 40, 119
Zerhoun, mont 29, 54, 56, 58, 67, 86

LISTE DES OUVRAGES MENTIONNÉS DANS LE TEXTE

AUTEUR	TITRE	ABREVIATION EN MARGE DU TEXTE
ʿAbd al-Hamîd Hamîdû	*Al-Saʿâda al-abadîya li Abî Madyan Chuʿayb,* Tlemcen, 1930	Hamidû
ʿAbd al-Qâdir al-Djzâ'irî	*Qasîda.* Traduction de l'adaptation en allemand par T. Burckhardt de la traduction française d'Albert Lentin	Abd el-Kader
ʿAbd al-Karîm al-Djîlî	*Al-Insân al-kâmil*	Al-Djîlî
ʿAbd al-Salâm ibn Mashîsh	*Salât*	Ibn Machîch
Abû al-Hasan al-Djaznâ'î	*Zahrat al-âs*	Zahrat al-As
Abû Madyan Chuayb	*Dîwân*	Abû Madyan
Al-ʿArabî al-Darqâwî	*Rasâ'il*	Rasâ'il
Charmes, Gabriel	*Une ambassade au Maroc,* Paris, 1886	Charmes
De Amicis, Edmondo	*Marocco,* Milan, 1885	De Amicis
	De la dynastie saadienne, Bibliothèque nationale Paris, Ms 5429, traduit par E. Fagnan in *Extraits inédits relatifs au Maghreb,* Alger, 1924	Fagnan
Ibn Abî Zarʿ	*Al-Anîs al-mutrib bi-rawd al-qirtâs*	Raoudh al-Qirtâs
Ibn Khaldûn	*Muqaddima*	Muqaddima
Ibn Rushd (Averroès)	*Fasl al-maqâl*	Averroès
Ibn Tûmart	*Tawhîd*	Ibn Toumert
Léon l'Africain	*Description de l'Afrique*	Léon l'Africain
Loti, Pierre	*Au Maroc*	Pierre Loti
Lyautey, Maréchal	*Lyautey l'Africain,* t. IV, Paris, 1957 *Paroles d'action,* Paris, 1927	Lyautey l'Africain Paroles d'action
Muhammad al-Harrâq	*Dîwân*	Dîwân al-Harrâq
Muhammad ibn Dja'far al-Kattânî	*Salwat al-anfâs*	Salwat al-Anfâs
Muhammad Zâfir al-Madanî	*Al-Anwâr al-qudsîya fî tanzîh turuq al-qawm al-ʿalîya*	al-Madanî
Muhyi-d-Dîn ibn ʿArabî	*Fusûs al-hikam* *Rûh al-quds fî munâsahât al-nafs*	Fusûs Risâlat al-Quds
Terrasse, Henri	*Histoire du Maroc,* Casablanca, 1949	Terrasse

TABLE ET LÉGENDES DES ILLUSTRATIONS

Les reproductions en couleur sont signalées par un astérisque.

11* La partie haute de la ville ancienne de Fès, vue du nord.
15* La partie centrale de la médina, vue des collines situées au nord de la ville.
16* Dans le sacratum (*horm*) du mausolée d'Idris II.
17* Marché aux épices, souk al-Attârîn.
20 Carte schématique du Maroc.
21 Village berbère de l'Atlas central : Imilchil.
23* Village berbère de l'Atlas.
25* Le passage du nomadisme à la sédentarité.
28 Berbère du Moyen Atlas.
28 Arabe nomade de la vallée de la Moulouya.
30 Une mariée bédouine.
32 Cavaliers berbères lors d'une fête.
35 Un chef de tribu et ses cavaliers, accompagnés de musiciens, se rendent à une fête.
38* Niche de prière (*mihrab*) de la mosquée de Tinmal.
41* La haute vallée de l'oued Nfîs.
43* Les murailles de Taroudannt, capitale du Sous.
45* Groupe de guerriers berbères.
49 Sans légende.
51 Chevaux et cavalier au repos dans la steppe.
52 Sans légende.
54* La ville sainte de Moulay Idris, sur le mont Zerhoun.
59 Le campement près de la ville de Moulay Idris, à l'occasion de la fête annuelle du saint.
63 Parée pour la fête, la foule attend l'arrivée du Sultan.
65 Inscription stylisée : « La bénédiction de Mohammed ».
66* Fès vue du sud, depuis les murailles.
68* L'entrée des souks.
69* Femme voilée dans une ruelle de la *kaïssariya.*
71 Jeune Berbère dans un *fondouk* de Fès.
72 Plan schématique de Fès l'Ancienne.
75 Jeune fille apportant un pain à cuire au four du quartier.
76* Marché du cuir dans la vieille ville.
77* Petite place dans le quartier des dinandiers Seffarine.
79 Ruelle de la vieille ville.
81 Vue de la cour intérieure de la mosquée funéraire d'Idris II.
82 Visage de type berbère.
85 Une place de Moulay Idris pendant la fête du saint.
87 Rue de la vieille ville de Fès.
88* Petite cour et son bassin central, dans l'ancien palais du Vizir, Dâr al-Batha.
89 Plan du rez-de-chaussée et de l'étage d'une maison traditionnelle.
90* Tapis berbère de la région de Fès.
92 Entrelacs en faïence, pied d'un pilier.
92 Assiette en faïence, style de Fès.
93 « Toile d'araignée » géométrique en mosaïque.
94 Niche formée d'un réseau d'alvéoles en « stalactites » (*muqarnas*).
95* Ornementation en stuc et bois de cèdre dans la médersa al-Attârîn.
96 Exemple d'écriture maghrébine.
97* Homme en prière, dans la cour de la médersa Bou Inâniya.
98 Exemples d'arcs mauresques simples.
99* Jardin de l'ancien palais du Vizir, Dâr al-Batha.
100 Homme de type kabyle avec son enfant.
102 Deux femmes voilées selon l'ancienne coutume.

103 Sans légende.
104 Sans légende.
105 Cour d'un palais.
106 Bassin de la cour de la médersa al-Andalus.
109* Vue sur la cour de la mosquée et université al-Qaraouiyyine.
111* Intérieur de la salle de prière de la mosquée al-Qaraouiyyine.
113* Cour et minaret de la mosquée al-Qaraouiyyine.
115* Coran maghrébin du XVIe ou XVIIe siècle.
117 Le cheikh Moulay 'Ali.
118 (a) Plan de l'université al-Qaraouiyyine.
118 (b) Plan de la médersa Bou Inâniya (1350).
119 Page d'un Coran maghrébin moderne, lithographie.
120 Astrolabe maghrébin.
121* Niche de prière (*mihrab*) de la mosquée al-Qaraouiyyine.
122 Sans légende.
124 Le cheikh Moulay 'Ali al-Derqâwî.
131 Arbre généalogique des confréries soufies d'obédience sunnite.
133* Tafraut, ville berbère de l'Anti-Atlas.
137 Lithographie maghrébine portant le nom d'Allah et des formules coraniques.
139* Sidi Mohammed Bouchara.
141 Danse de Berbères lors de la fête du saint Ahmad al-Barnûsî, célébrée sur le mont Zalagh, au-dessus de Fès.
145 Joueurs de flûte et de tambour appartenant à une confrérie populaire.
146* Marché aux étoffes et aux vêtements dans le sud.
151* La vie quotidienne dans le marché aux céréales.
154* *Koubba* au bord de l'océan Atlantique.

CRÉDITS PHOTOGRAPHIQUES

Toutes les photographies, ainsi que les dessins, sont de l'auteur, à l'exception de :

Village berbère de l'Atlas central : Imilchil (p. 21), photo J.-L. Michon, 1977,
Exemples d'arcs mauresques (p. 98), tirés de Jean Gallotti, *Le Jardin et la Maison arabe au Maroc*, éd. Albert Lévy, Paris, 1925,
Plans de la médersa Bou Inâniya et de l'université al-Qaraouiyyine (p. 118), tirés de Georges Marçais, *L'Architecture musulmane d'Occident*, éd. Arts et Métiers graphiques, Paris, 1954,
Astrolabe (p. 120), tiré de Aldo Mieli, *El Mundo Islámico*, éd. Espasa-Calpe, Buenos-Aires, 1952.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction: Fès, une ville humaine 7

Fès 13

La ville et le désert 19

Le califat 55

La ville d'Idris le saint 67

La maison 89

Le savoir traditionnel 107

La chaîne d'or 125

L'irruption du monde moderne 147

Postface: Titus Burckhardt à Fès 157

En guise de conclusion: Les sciences traditionnelles à Fès 163

Index 169

Liste des ouvrages mentionnés dans le texte 173

Table et légendes des illustrations 174